LA CIENCIA DE LA CRUZ

Santa Edith Stein



Biblioteca de formación para católicos

INTRODUCCIÓN

Sentido, origen y fundamento de la ciencia de la cruz

En el mes de septiembre u octubre de 1568 el joven carmelita Juan de Yepes, conocido hasta entonces con el nombre de Juan de Santo Matía con el que había profesado en el Carmelo, hacía su entrada en la pobre alquería de Duruelo, que había de servir de fundamento y piedra angular a la Reforma Teresiana que entonces comenzaba. El 28 de noviembre, juntamente con otros dos compañeros, se comprometió a la observancia de la Regla primitiva y tomó como título de nobleza el sobrenombre de la Cruz. Era todo un símbolo de lo que andaba buscando al abandonar el Convento Carmelitano de Medina, desligándose con ello de la Observancia mitigada, cosa que ya anteriormente había procurado hacer viviendo conforme a la Regla primitiva, para lo cual había obtenido particular licencia. Así se manifestaba la característica especial de la Reforma: la vida de los carmelitas descalzos debía basarse en el seguimiento de Cristo al Calvario y en la participación en su Cruz.

Como se acaba de notar, Juan de la Cruz no era para entonces ningún novato en la ciencia de la Cruz. El sobrenombre que adoptó en la Orden demuestra que Dios se unía a su alma para simbolizar un particular misterio. Juan trata de indicar con su cambio de nombre que la Cruz será en adelante el distintivo de su vida. Cuando hablamos aquí de Ciencia de

la Cruz no tomamos el nombre de ciencia en su sentido corriente: no se trata de pura teoría, es decir, de una suma de sentencias verdaderas o reputadas como tales, ni de un edificio ideal construido con pensamientos coherentes. Se trata de una verdad bien conocida la teología de la Cruz pero una verdad real y operante: como semilla que depositada en el centro del alma crece imprimiendo en ella un sello característico y determinando de tal manera sus actos y omisiones, que por ellos se manifiesta y hace cognoscible. En este sentido es como puede hablarse de ciencia de los santos y a él nos referimos cuando hablamos de ciencia de la Cruz.

De esta forma y fuerza vivientes brota en lo más profundo del hombre un concepto de la vida y una visión de Dios y del mundo que permiten un particular modo de pensar que se presta a ser formulado en una teoría. Una tal cristalización la tenemos en la doctrina de nuestro Santo Padre. Y es lo que nos proponemos buscar en su vida y en sus escritos. Mas antes de preguntarnos de qué manera podemos concebir una ciencia en el sentido arriba indicado.

Existen síntomas, detectables naturalmente, que demuestran que la naturaleza humana, tal como es en su realidad, se encuentra en estado de corrupción. Uno de estos síntomas es la incapacidad de apreciar las circunstancias de los actos en su verdadero valor y de reaccionar ante ellos rectamente. Incapacidad que puede provenir de cierto embotamiento, ya congénito, o ya también adquirido en el curso de la vida, o, finalmente, de una insensibilidad ante ciertos estímulos como resultado de rutinaria repetición. Lo continuamente oído, lo conocido de mucho tiempo atrás «nos deja fríos». Añádase a todo que con la mayor frecuencia nos afectan en exceso nuestras propias conveniencias, mientras seguimos impermeables a las de nuestros prójimos. Sentimos esta insensibilidad nuestra como algo que no está de acuerdo con lo que debiera ser la

realidad y nos hace sufrir. Pero de nada nos sirve pensar que obedece a una ley psicológica. Por otra parte nos sentimos felices al comprobar por experiencia que somos capaces de profundas y auténticas alegrías, y hasta un verdadero e íntimo dolor lo consideramos como una gracia en comparación con la fría rigidez de la insensibilidad. Esto resulta particularmente penoso en el campo religioso. Muchos creyentes se sienten atormentados, porque los hechos de la Salvación o nunca les han impresionado, o ya no les impresionan tanto como debieran, y ya no conservan para sus vidas la fuerza formativa de otros tiempos. La lectura de la vida de los santos les hace volver a la realidad y ver que donde la fe es en verdad viva, allí la doctrina de la fe y las grandes obras de Dios constituyen el núcleo de la vida; todo lo demás queda postergado y únicamente conserva su valor en cuanto está informado por aquellos. Es el realismo de los santos, que brota del sentimiento íntimo y fundamental del alma que se sabe renacida del Espíritu Santo. Cuanto en esa alma entra, ella lo acoge en forma adecuada y su correspondiente profundidad, y encuentra con ello una fuerza viva, impulsora y dispuesta a dejarse moldear, y no impedida por obstáculo ni entorpecimiento alguno, que se deja moldear, dirigir fácil y gozosamente por lo que ha recibido. Cuando un alma santa acepta así las verdades de la fe, éstas se le convierten en la Ciencia de los Santos. Y cuando su íntima forma está constituida por el misterio de la Cruz, entonces esa ciencia viene a ser la Ciencia de la Cruz.

Este realismo santo tiene cierto parentesco con el realismo del niño que recibe sus impresiones y reacciona ante ellas con fuerza aun no debilitada y con una viveza e ingenuidad libre de inhibiciones. Claro está que tal reacción no siempre estará naturalmente en conformidad con la razón. Le falta la madurez de la inteligencia. Y tan pronto como la inteligencia entra en acción se le presentan fuentes de error y de engaño tanto

interiores como exteriores que la dirigen por caminos equivocados. El pertinente influjo del medio ambiente puede actuar preventivamente. El alma del niño es blanda y dúctil. Lo que en ella penetre puede estar informándola toda la vida. Cuando los hechos de la Salvación penetran en el alma tierna del niño debidamente, puede que se hayan colocado las bases para una vida santa. A veces nos encontramos también con una temprana y extraordinaria elección de la Divina Gracia, coincidiendo en este caso el realismo infantil con el realismo santo. Así se cuenta de santa Brígida que a la edad de diez años oyó por primera vez hablar de la Pasión y Muerte de Jesús. A la noche siguiente se le apareció el Salvador en la Cruz y desde entonces ya no le fue posible meditar la Pasión del Señor sin derramar lágrimas.

En el caso de San Juan de la Cruz hay que tener en cuenta un tercer aspecto: poseía una naturaleza de artista. Entre los distintos oficios y artes manuales en los que se entrenó de niño se cuentan los de escultor y pintor. De época posterior se conservan todavía dibujos salidos de sus manos. (Es universalmente conocido su dibujo de la Subida al Monte Carmelo). Siendo prior de Granada trazó los planos de un convento de contemplativos. Pero a la vez que artista dibujante, es poeta. Sentía la necesidad de expresar en canciones lo que experimentaba su alma. Sus escritos místicos no son otra cosa que explicaciones posteriores de sus inmediatas expresiones poéticas. Por ello en su caso hemos de atender al realismo propio del artista. El artista por la fuerza inquebrantable de su sensibilidad se emparenta al niño y al santo.

Más al revés de lo que sucede en el realismo santo aquí estamos ante una impresionabilidad que contempla el mundo a la luz de una determinada categoría de valores, con fácil detrimento de los demás, y tiene su propio y peculiar procedimiento. Es propio del artista representar en imágenes lo que

interiormente le impresiona y pugna por manifestarse al exterior. Cuando hablamos de imágenes no pretendemos limitarnos al arte gráfico y representativo: se incluye en esta expresión cualquier reacción artística, sin excluir la poética ni la musical. Es, al mismo tiempo, imagen que representa algo, y creación: algo creado y encerrado dentro de sí mismo formando su pequeño mundo. Toda obra genuina de arte es además símbolo, háyalo pretendido o no el artista, tanto si éste es naturalista como si es simbolista. Símbolo: es decir, que de la plenitud infinita del sentido con la que tropieza necesariamente todo humano conocimiento, capta algo y lo hace manifiesto y lo expresa; y, por cierto, de tal manera que esa misma plenitud de sentido, inagotable para el conocimiento humano, encontrará en el símbolo una misteriosa resonancia. Así entendido todo arte auténtico es una revelación y la creación artística un servicio santo. A pesar de todo, sigue siendo verdad que en toda creación artística se oculta un peligro y esto no solamente cuando el artista no tiene idea de la santidad de su misión. Es el peligro de que se contente con la representación externa de la imagen, como si no existieran para él otras exigencias.

Lo que afirmamos de una manera general aparece con mayor claridad tratándose de la imagen de la Cruz. Apenas hay artista cristiano que no se haya sentido impulsado a representar a Cristo cargado con la cruz o clavado en ella. Pero el Crucificado pide al artista algo más de su imagen que una representación. Exige de él, como de cualquier otro hombre, la imitación: que se convierta él mismo en imagen de Cristo cargado con la cruz y crucificado y que conforme a ella se deje modelar. La mera representación externa puede ser obstáculo para su configuración personal, pero no debe ser en absoluto así; incluso puede servir a ella, ya que la misma imagen interior, proyectada al exterior, no hace sino que quede

más vivamente plasmada y más asimilable interiormente. Por ello, cuando ningún obstáculo se cruza en su camino, se convierte en forma interior que impulsa a la acción, es decir, a caminar en su seguimiento. Sí, la misma imagen exterior, la creada por uno mismo, puede servir como acicate para la formación de la propia persona. Tenemos motivos para afirmar que así sucedió en el caso de san Juan de la Cruz: el realismo del niño, del artista y del santo se han unido en él para preparar un terreno adecuado para el mensaje de la Cruz, para permitirle progresar en la ciencia de la Cruz. Ya hemos dicho que su naturaleza artística se manifestó desde su infancia. Tampoco faltan testimonios que nos hablan de su temprana vocación a la Santidad. Contaba más tarde su madre a las carmelitas descalzas de Medina que su hijo durante su infancia se comportó como un ángel. Esta piadosa madre le inculcó un amor tiernísimo a la Madre de Dios y sabemos de buena fuente que María, por su intervención personal, libró por dos veces al niño de ahogarse. Todo lo demás que de su infancia y su juventud conocemos demuestra igualmente que desde sus primeros años era el niño de la gracia.

I

EL MENSAJE DE LA CRUZ

1

Tempranos encuentros con la cruz

Nos preguntamos ahora cómo fue sembrada en esta tierra fecunda la semilla del mensaje de la Cruz. No poseemos ningún testimonio que nos diga cuándo contempló Juan por primera vez la imagen del Crucificado. Es verosímil que su madre, profundamente creyente, lo llevase consigo, siendo aún muy pequeño, a la iglesia parroquial de su Fontiveros natal. Allí pudo contemplar al Salvador en la Cruz, desfigurado el rostro por el dolor, con cabellos naturales que descendiendo por sus mejillas llegaban hasta sus espaldas, cubiertas de heridas [1]. Y cuando la joven viuda, que tanta necesidad y tanto sufrimiento había tenido, conduciría también ante la Madre del cielo, le conduciría también ante la Madre Dolorosa al pie de la cruz. Podemos conjeturar, con todo respeto ante los misterios de la gracia, que fue María la que adoctrinó a su protegido, ya en edad temprana, en la ciencia de la Cruz. ¿Quién más instruida y penetrada en la dignidad de la Cruz que la Virgen Sapientísima?.

Juan encontró también, en todo caso, la imagen del Crucifijo en los obradores en que trabajaba. Es posible que ya entonces se entretuviera en tallar cruces, trabajo que tan gustosamente hará más tarde. Si para todas estas afirmaciones nos hemos de conformar con conjeturas, tenemos un buen apoyo para la hipótesis de un encuentro con la Cruz, en el

1 Vid. P. Bruno. Sí. Jean de la Croix, París, 1929, p. 4 s.

hecho seguro de que muy pronto se manifestó en él el amor a la penitencia y mortificación. Cuando contaba todavía 9 años despreciaba su cama y dormía sobre una yaciga de sarmientos. Algunos años más tarde no se concedía más que unas pocas horas de reposo sobre este duro lecho y empleaba en el estudio una buena parte de la noche. Siendo estudiante pedía limosna para otros compañeros más pobres que él y, más tarde, para los pobres del hospital. Después de varios intentos sin éxito en otras profesiones, se consagró a la dura tarea de enfermero y perseveró en ella con plena dedicación; según el testimonio de su hermano Francisco se trataba del «hospital de los bubas» [2]. Se ha aventurado también la hipótesis de que los enfermos cuidados en este hospital eran sifilíticos [3]. Sea esto verdad o no, lo seguro es que el niño aprendió a conocer entre sus enfermos no sólo las enfermedades del cuerpo, sino también a compadecerse de las del alma y las morales, y fiel cumplimiento de su deber exigió del puro, profundo y tierno corazón del niño con mucha frecuencia vencimientos dolorosos. ¿Quién le dio fuerza para ello? Sin duda alguna el amor al Crucificado a quien quería seguir por duro, escarpado y estrecho camino. El deseo de conocerlo más de cerca y conformarse más perfectamente con su imagen, determinó a san Juan de la Cruz a frecuentar el estudio en el colegio de los Jesuitas como preparación para su vocación sacerdotal. Para mejor escuchar el mensaje de la Cruz rechazó la oferta lucrativa de capellán en el Hospital en que servía, prefiriendo la pobreza de la Orden [4]. Este mismo deseo hizo que no encontrara reposo en la Observancia mitigada de los Carmelitas en aquel tiempo y se refugiara en la Reforma.

2 BRUNO, Ibid.p. 10 y 377.

3 BARUZI, St. Jean de la Croix, p. 77 s.

4 Ibid.91.

2

El mensaje de la Sagrada Escritura

Es posible que ya siendo estudiante en los Jesuítas, san Juan de la Cruz fuera iniciado en el manejo de la Sagrada Escritura. En más temprana edad, tuvo, sin duda, ocasión, de escuchar las palabras de Cristo, y entre ellas, el mensaje de la Cruz, en los sermones e instrucciones y en la Liturgia. Por lo demás, el estudio cotidiano de las Sagradas Escrituras es cosa corriente entre los Carmelitas. Cuando, joven carmelita, fue enviado a estudiar a Salamanca, el examen del texto sagrado, bajo la dirección de competentes exégetas, constituía la parte esencial de su trabajo, y tenemos noticia de que, años más tarde, vivía sumergido por completo en la meditación de la Escritura. Era la Biblia uno de los pocos libros que tenía siempre en su celda. Las palabras de la Escritura son inseparables de sus escritos, se habían convertido en la expresión natural de su experiencia y brotan espontáneamente de su pluma. Su secretario y confidente de los últimos años, el padre Juan Evangelista, testifica que san Juan de la Cruz apenas necesitaba consultar la Escritura porque se la sabía casi de memoria[1]. De todo ello podemos concluir que el mensaje de la Cruz, contenido en las Sagradas Letras, tuvo que ir penetrando cada vez más íntimamente en su corazón a lo largo de toda su vida. Nos resulta imposible examinar exhaustivamente esta primerísima fuente de su ciencia de la Cruz, porque no podemos olvidar que toda la Sagrada Escritura, tanto el Antiguo como el

1 P. Bruno, Ibid., 269.

Nuevo Testamento, eran para él el pan de cada día. Las citas de la Sagrada Escritura son tan numerosas en sus obras, que no interesa citarlas todas. Por lo demás, no sería razonable limitarnos a ellas y pretender que otras expresiones, que no se encuentran citadas por él, no han tenido también un influjo vital en su alma. Por ello, hemos de limitarnos a mostrar, con otra serie de casos, su penetración en el mensaje de la Cruz.

El mismo Salvador, en distintas ocasiones y con diverso sentido, ha hablado de la Cruz: cuando predijo su Pasión y Muerte[2] tenía ante sus ojos en sentido literal el madero de ignominia en que había de acabar su vida. Pero cuando dice « ...el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí»[3] o «el que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame» [4], *la Cruz es el símbolo de todo lo difícil y pesado, y que resulta tan opuesto a la naturaleza, que, cuando uno toma esta carga sobre sí, tiene la sensación de caminar hacia la muerte.* Y ésta es la carga que ha de llevar diariamente el discípulo de Cristo [5]. El anuncio de la muerte ponía ante sus discípulos la imagen del Crucificado y esto mismo hace todavía hoy en cuantos leen o escuchan el Evangelio. Hay en esto una intimación callada a responder de manera conveniente. La invitación a seguir a Cristo por el Vía Crucis de la vida nos da la respuesta oportuna y, al mismo tiempo, nos hace comprender el sentido de la muerte en la Cruz, ya que a estas palabras sigue inmediatamente la advertencia: «Quien quisiere salvar su vida la perderá; pero quien perdiere su vida por amor de mí, la salvará» [6]. Cristo ofreció su

2 Mt 20, 19;26,2.
3 Mt 10,38.
4 mt 16,24;cfr. Me 8,34;Lc 9,23;14,27.
5 Lc 9,23.
6 Lc 9, 24; Mt 10,39; Lc 17,33; Jn 12,25.

vida para abrir a los hombres las puertas de la vida eterna. Mas para ganar esta vida eterna hay que renunciar a la terrena. Hay que morir con Cristo y con él resucitar: morir con la muerte del sufrimiento que dura toda la vida, con la negación diaria de sí mismo y, si se tercia, con la muerte sangrienta del martirio por el Evangelio.

Las narraciones evangélicas de la Pasión pintan por extenso y circunstanciadamente esta imagen de Cristo paciente y crucificado, aludida en las palabras del Señor. El puro y tierno corazón de niño y la fantasía de artista que poseía Juan de Yepes, tenían que quedar imborrablemente impresionadas por estas imágenes. Además, hemos de tener en cuenta que el niño asistiría e incluso haría de acólito en los oficios de Semana Santa. Todos los años, el domingo de Ramos y durante los días de Semana Santa, la Iglesia, a través de la liturgia, pone ante los fieles los últimos días de la vida de Cristo, su muerte y sepultura con dramática viveza y con tan conmovedoras palabras y melodías, que convidan irresistiblemente a participar en ellas. Si hasta los hombres fríos y los mismos incrédulos que viven envueltos en la vida mundanal no pueden permanecer indiferentes a ellas, ¿cuál sería el efecto que producirían sobre el santo joven del cual sabemos que en los años últimos de su vida apenas podía hablar de cosas espirituales sin quedar extasiado y le bastaba oír una canción para entrar en arrobamiento?

Estudiando la Sagrada Escritura, además de los datos de los Evangelios, se encontró con las profecías del Antiguo Testamento y, ante todo, con la descripción que del siervo de Dios hace Isaías y que el joven Carmelita podía haber conocido por las lecciones del breviario en la Semana Santa. Aquí no sólo podía encontrar retratada con despiadado realismo la Pasión, sino que se ofrecía el gran fondo histórico, sagrado y profano, sobre el cual se desarrollaba el drama del Gólgota; Dios el

Creador, todopoderoso y Señor del mundo que derriba los pueblos como vasija de barro y es al mismo tiempo Padre que rodea a su pueblo de los más tiernos cuidados que, a través de los siglos, corteja a Israel su esposa y, una y otra vez, es despreciado y olvidado, como canta san Juan de la Cruz en su Canción del Pastorcito[7]. Los Profetas y los Evangelios se aclaran mutuamente cuando pintan el retrato del Mesías que, obediente a su Padre, viene para rescatar a su esposa y que, para liberarla, toma su yugo sobre sus espaldas y no retrocede ante la muerte por darle la vida. En sus Romances resuena un eco de todo esto[8]. En los Profetas las relaciones de amor de Israel se extienden a toda la humanidad y así se da una correspondencia entre el anuncio del reino de Dios por los Profetas y por los Evangelios.

Hay todavía otra cosa que debía aparecer clara para Juan en los libros profetices: la relación que el mismo Profeta tenía con Dios: la vocación y segregación de un hombre sobre el que el Omnipotente había puesto su mano. Una relación que convertirá a este hombre en amigo y confidente de Dios, conocedor y mensajero de los divinos decretos, y exige, por otra parte, de él una entrega incansable ay una limitada disposición por arrancarle de la comunidad de los hombres que piensan al modo natural y le convierte en signo de contradicción. Para todo esto no solamente se sirve inmediatamente de la Sagrada Escritura sino también de su interpretación en la tradición de la Orden. En el Carmelo aún bajo la regla mitigada

7 Edición crítica, Toledo 1914, vol.lll.p. 173 s. Ed.E.PACHO,28-29. La canción del Pastorcito es la queja del amor del Salvador despreciado. No puede afirmarse que Juan de la Cruz piense en el pueblo de Israel como esposa del Pastorcito. Es por lo menos tan claro y natural que se refiera al alma.

8 Ibid., 174 s. Ed. E. PACHO, 31 ss.

se conservaba vivo el recuerdo del Profeta Elías «Guía y Padre de los carmelitas»[9]. La Institutio primorum monachorum [10] lo presenta a los jóvenes Carmelitas como modelo de vida contemplativa. El Profeta a quien Dios ordena que se retire al Desierto y se oculte en el torrente Karith, enfrente del Jordán, y que beba del agua del torrente y se alimente de la comida que Dios le enviará[11], es el modelo de todos aquellos que, retirándose a la soledad, se despojan del pecado y de todos los gustos sensibles (así interpreta la frase «enfrente del Jordán») y se ocultan en el amor de Dios (Karith es interpretado como caritas): el torrente de la divina gracia le dará deleitosa bebida y la doctrina de los Padres ofrecerá a su alma sólido alimento: el pan del arrepentimiento y de la penitencia y la carne de la verdadera humildad. ¿No habrá encontrado aquí san Juan de la Cruz la clave para explicar lo que Dios obra en su propia alma? Se realizan los planes salvadores de Dios sobre la humanidad y, por su medio, sobre su pueblo escogido. Mas dentro de él tiene que tratar con cada una de las almas. Cada una debe ser rodeada por él de solícito cariño y de cuidado paternal. Encontrará en la Sagrada Escritura, concretamente en el Cantar de los Cantares, un ejemplo de cómo el sentirse amada se convierte para el alma en un aguijón que ya no le permite quedar tranquila. El Cántico espiritual es el eco de todo esto. Más tarde demostraremos

9 «Sanctus Propheta Dei Elias, Ord. Carmelitarum Dux et Pater», reza la inscripción del Santo sobre su estatua en la Basílica vaticana.

10 Si creemos a nuestros cronistas, el original fue escrito en griego; pero solamente nos ha sido transmitido en la versión latina del Patriarca de Antioquía Aimerico (editada en Salamanca en 1599). En "la Voix de Notre Dame du Mont Carmel» (1932-33) apareció una traducción francesa.

11 3 Reyes, 17, 2-3.

hasta qué punto es el motivo de la Cruz el que continuamente se repite en él.

Si el poeta encuentra en las imágenes tan plásticas del Antiguo Testamento rica inspiración, puede hallarlas el teólogo en otras fuentes fecundas. El alma, hecha una con Cristo, viviendo de su vida pero sólo por su abandono en el Crucificado, sólo cuando ha recorrido con él todo el camino del Calvario; en ninguna parte aparece esto tan clara e impresionantemente expresado como en el mensaje de san Pablo que constituye bien desarrollada una Ciencia de la Cruz, una Teología de la cruz, vivida en el alma.

«Cristo me envió... a evangelizar y no con artificiosas palabras para que no se desvirtúe la Cruz de Cristo. Porque la doctrina de la Cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan»; «...los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo Crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya sean judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la flaqueza de Dios más poderosa que la fuerza de los hombres»[12].

La doctrina de la Cruz constituye el «Evangelium Pauli», el mensaje que tiene que anunciar a judíos y gentiles. Es un mensaje sencillo, sin adornos, sin pretensión alguna de persuadir con argumentos racionales. Saca toda su fuerza del testimonio mismo que anuncia y éste es la Cruz de Cristo, es decir, la muerte de Cristo en la Cruz y el mismo Crucificado. Cristo es fuerza de Dios y sabiduría divina, no sólo en cuanto enviado de Dios, Hijo de Dios y Dios El mismo, sino en cuanto crucificado. Y es que la muerte de Cruz es el medio de salvación escogido por la infinita sabiduría, Y para demostrar que

12 1Cor 1,17-18 y 22-24.I.

la fuerza y la sabiduría humana son incapaces de conseguir la Redención ha sido dada la fuerza salvadora a aquello, que según medidas humanas, parece débil y loco: el que no quiere ser nada por sí mismo, sino que deja que la fuerza de Dios obre sola en él, el que se ha despojado de sí mismo y «se ha hecho obediente hasta la muerte y muerte de Cruz»[13].

La fuerza salvadora, es decir, el poder de resucitar a la vida a quienes estaban muertos a la vida divina por causa del pecado. Esta fuerza salvadora de la Cruz ha pasado a la palabra de la Cruz y, a través de esta palabra, se comunica a cuantos la reciben y se abren a ella sin pretender milagros ni fundamentos de humana sabiduría: en ellos se convierte en esa fuerza vivificadora y formadora que llaman Ciencia de la Cruz. El mismo san Pablo ha cumplido esto a la perfección; «mas yo, por la misma ley, he muerto a la Ley, para vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí».

Por aquellos días en que en torno suyo se hizo noche y, sin embargo, lucía la luz en su interior, conoció el celador de la Ley, que la Ley era el pedagogo en el camino que conduce a Cristo. La Ley podía preparar para recibir la vida pero no podía dar vida alguna. Cristo ha tomado sobre sí el yugo de la Ley por cuanto la cumplió perfectamente y murió para la Ley y por la Ley. Con ello ha librado de la Ley a quienes de él quieren recibir la vida, más sólo podrán recibirla cuando abandonen la suya propia. Porque cuantos han sido bautizados en Cristo han sido bautizados en su muerte [15]. Se han sumergido en su vida para ser miembros de su cuerpo y, como

13 Fil 2, 7-8.
14 Gal 2, 19-20.
15 Rom 6,3 s.

tales, padecer y morir con él, pero también resucitar con él a la vida eterna y divina.

Esta vida llegará a nosotros plenamente en el día de su gloria. Sin embargo, ya ahora «en la carne» tomamos parte en El cuando creemos: creemos que Cristo ha muerto por nosotros para darnos la vida. Esta fe es la que nos permite ser una cosa con El con la unidad que tienen los miembros con la cabeza y abre para nosotros el torrente de su vida. Tal es la fe en él Crucificado, la fe viva que va unida a un abandono amoroso y constituye para nosotros la entrada a la vida y el principio de la futura glorificación: de aquí que sea la Cruz nuestro único título de gloria: «Cuanto a mí, no quiera Dios que me gloríe sino en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo»[16]. El que se ha decidido por Cristo, está muerto para el mundo y el mundo para él. Lleva en su cuerpo los estigmas del Señor [17]; es débil y despreciado ante los hombres pero recto y, por ello mismo, fuerte, pues la fuerza de Dios es su fortaleza en la debilidad [18].

Con este conocimiento, no sólo toma el discípulo de Cristo sobre si la Cruz que le ha sido impuesta, sino que él mismo se crucifica. «Los que son de Cristo Jesús han crucificado su carne con sus pasiones y concupiscencias»[19]. Han tenido que librar una guerra implacable contra su naturaleza para que muriera en ellos la vida de pecado y diera lugar a la vida del espíritu. Esto último es lo que importa. La Cruz no es un fin en sí misma. Ella se eleva y empuja hacia lo alto. Por esta razón, no es solamente símbolo, sino arma poderosa de Cristo, el cayado

16 Gal 6,14.
17 Gal 6,17.
18 2Cor 12,9.
19 Gal 5,24.

del pastor, con que el divino David sale a combatir con el Goliat infernal y con el cual llama con autoridad a la puerta del cielo y se le abre. Desde entonces fluyen torrentes de luz divina que envuelven a cuantos siguen al Crucificado.

3

El Sacrificio de la misa

El morir con Cristo y resucitar con él se hace factible para todos los fieles, y particularmente para los sacerdotes, en el Santo Sacrificio de la misa. El Sacrificio de la misa, según la doctrina católica, no es otra cosa sino la renovación del sacrificio de la Cruz. Para quien lo ofrece con fe viva o toma parte en él vuelve a repetirse lo que en el Gólgota aconteció. Juan siendo niño ayudaba a misa y este mismo oficio ejercitó, sin duda, en la Orden antes del sacerdocio. Sabemos por la historia de su vida que la mera contemplación del crucifijo era capaz de dejarle literalmente extático. ¡Cómo hubo de atraerle esta ofrenda perfecta! - primero como monaguillo y, más tarde, cuando era él mismo el que la ofrecía-.

Tenemos noticias de su primera misa. La celebró en el Convento de Santa Ana de Medina del Campo, en septiembre de 1567, acaso en la octava de la Natividad, y en presencia de su madre, de su hermano mayor Francisco y de su familia. Un santo terror le retraía de la dignidad del sacerdocio y sólo la obediencia a las indicaciones de sus superiores consiguió vencer sus escrúpulos. Entonces, al comenzar la Santa Misa, se hizo más vivo en él el sentimiento de su indignidad, se encendió en ardiente deseo de ser completamente puro para poder tocar con limpias manos al Santo de los Santos y brotó de su corazón la petición de que el Señor velara por él para que nunca le ofendiera mortalmente. Quiso sentir dolor de todas las faltas en las que podía caer sin la asistencia divina, pero sin cometer la culpa. En la consagración escuchó las palabras «yo

te concedo cuanto me pides» y, desde entonces, fue confirmado en gracia y conservó el corazón puro como el de un niño de dos años[1]. Sentirse libre de culpa y, a pesar de ello, experimentar dolor ¿no constituye esto una verdadera compenetración con el Cordero sin mancha que tomó sobre sí los pecados del mundo? ¿No es esto Getsemaní y el Gólgota?

Nunca disminuyó el sentimiento de Juan ante la grandeza del sacrificio de la misa. Sabemos que un día encontrándose en Baeza se retiró extasiado del altar sin haber terminado la Santa Misa. Uno de los que asistían a ella exclamó que debían venir los ángeles para terminar aquella misa porque el Santo Padre no se acordaba de que no la había terminado. En Caravaca se le vio en cierta ocasión durante la misa cubierto del resplandor que salía de la Sagrada Hostia. El mismo contó que, a veces, durante varios días tuvo que prescindir de celebrar la Santa Misa, porque su naturaleza era demasiado débil para soportar el torrente de consolaciones divinas[2]. Con particular deleite celebraba la Misa de la Santísima Trinidad. Existe una íntima conexión entre este altísimo misterio y el Santo Sacrificio que ha sido instituido conforme al decreto de las Tres Divinas Personas, sirve para su gloria y abre la puerta a la participación del torrente eterno de vida trinitaria. No podemos ni siquiera sospechar la plenitud de divina iluminación que le fue comunicada al Santo en el Altar durante el transcurso de su vida sacerdotal. En todo caso hubo de ser en gran parte durante la celebración de la Santa Misa cuando se desarrolló su ciencia de la Cruz y tuvo lugar su misteriosa y progresiva transformación en el Crucificado.

1 Vid. P. BRUNO. St. Jean de la Croix, p. 54 .s y la Vida, del P. GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ en E. Cr. 1.36 s.1168s.

2 P. BRUNO, Ibid., p. 225.

4 Visiones de la Cruz

El mensaje de la Cruz se deja oír en el corazón de todo aquel que vive dentro del ambiente cultural del cristianismo a través de las palabras, las imágenes y las fiestas de la Liturgia, pero encuentra una particular resonancia en el corazón del sacerdote, aunque habrá muy pocos tan capaces y tan dispuestos a aceptarlo y responder a El como san Juan de la Cruz. Además, y, prescindiendo de las gracias extraordinarias de la Santa Misa, el mensaje de la Cruz ha llegado a él de otras maneras extraordinarias. El Crucificado se le ha aparecido en repetidas ocasiones, de dos de las cuáles tenemos noticias concretas. En su doctrina considera el Santo las visiones, locuciones y revelaciones como elementos accidentales de la vida mística. Ha advertido, ante todo y con gran insistencia, del peligro de engaño o, por lo menos, de ser detenido en el camino de la unión que puede seguirse de dar valor a tales cosas. Además se mostró siempre muy retraído para comunicar nada que se refiriera a su vida, tanto en lo exterior como en lo interior. Si ha hablado de estas visiones, ha sido porque tenían para él un significado particular. A ambas siguió en su vida una tempestad de persecuciones y de sufrimientos y es evidente que estas visiones le sirvieron como de avisos.

La primera aparición tuvo lugar en Ávila, en el Monasterio de la Encarnación, a donde le había llamado santa Teresa como confesor de las monjas. Hallándose cierto día sumergido

en la contemplación de la Pasión, se le mostró el Crucificado, visible a los ojos del cuerpo, cuerpo cubierto de llagas y bañado en sangre. Tan clara fue la aparición, que pudo dibujarla a pluma en cuanto volvió en sí. La hojita amarillenta, sobre la que la dibujó, se conserva aún en nuestros días en el Monasterio de la Encarnación[1]. El dibujo da una impresión de modernidad. La Cruz y el cuerpo están representados en fuerte escorzo, como vistos de lado: el cuerpo en movimiento forzado, muy separado de la Cruz, colgado de las manos (las manos, traspasadas por fuertes clavos, muy prominentes, son particularmente impresionantes), la cabeza está inclinada hacia delante de manera que no permite ver los rasgos de la cara y deja descubierta la parte superior de la espalda desnuda marcada de cardenales. El Santo envió la hojita a la hermana María de Jesús a quien confió su secreto. Lo cual es cosa comprensible por cuanto el mismo Señor comunicó al alma de esta religiosa algo de los más íntimos secretos del Santo: la gracia que recibió en su primera Misa. Ignoramos si le habló el Señor al inclinarse tan profundamente en la Cruz. Pero lo que podemos afirmar es que tuvo lugar un intercambio de corazón a corazón. Sucedió esto poco antes de que se desencadenara la persecución de los calzados contra la Reforma, cuya principal víctima había de ser él precisamente.

La segunda aparición tuvo lugar en Segovia hacia el fin de su vida. Había llamado allí a su hermano Francisco que es el que nos ha transmitido el hecho. «Yo fui a verle y después de haber estado allí dos o tres días, le pedí licencia para venirme. Díjome que me detuviese algunos días más, que no sabía cuándo nos volveríamos a ver. Fue esta la última vez que le vi.

1 El P. BRUNO nos da una buena reproducción del dibujo del Santo en su obra tantas veces citada, p. 136. Allí mismo puede verse la documentación referente al caso.

Una tarde después de la cena me tomó de la mano y me llevó al jardín y cuando nos encontramos solos me fijo: «quiero contaros una cosa que me sucedió con Nuestro Señor. Teníamos un crucifijo en el convento[2] y estando yo un día delante de él, parecióme estaría más decentemente en la Iglesia, y con deseo de que no sólo los religiosos le reverenciasen, sino también los de fuera, hice como me había parecido. Después de tenerle en la iglesia puesto lo más decentemente que yo pude, estando un día en oración delante de él, me dijo: «fray Juan, pídeme lo que quisieres, que yo te lo concederé por este servicio que me has hecho». Y yo le dije: «Señor, lo que quiero que me deis trabajos que padecer por vos, y que yo sea menospreciado y tenido en poco»[3].

Cuando Juan expresó este deseo, las circunstancias de su vida eran tales, que fácilmente podía cumplirse sin intervenir

2 El P. BRUNO (Víe d'amour de Saint Jean de la Croix, París, 1936, p. 238) afirma que se trataba de un cuadro, pintado sobre cuero, que representaba al Señor con la cruz a cuestas. El P. Bruno lo reproduce en su «Saint Jean», p. 336. Pero, para referirse a un cuadro asi, ¿hubiera empleado el Santo la palabra crucifijo?

3 Tomás Pérez de Molina fue quien tomó literalmente el testimonio de Francisco, que no sabía escribir. Hemos trascrito literalmente la noticia para no despojarla de su original sencillez y porque de ella se deduce la intimidad que existía entre los dos hermanos. Durante toda su vida estuvieron muy unidos. Al principio de la Reforma llamó Juan a Duruelo a su madre y a Francisco con su mujer para que tuvieran cuidado de la casa. La madre cocinaba, la cuñada lavaba y el hermano arreglaba las celdas. Extraña esto a primera vista en un santo que tal desprendimiento exige de las criaturas. Mas no hay contradicción en ello. Este modo de proceder no era un obstáculo para su vida contemplativa, porque estaba ya desde niño acostumbrado a sobrenaturalizar las relaciones de familia, que no significaban para él lazo ni impedimento alguno y cuanto más próximos en la sangre, más próximos eran también en el espíritu. De esta manera se explican también están confidencias mutuas.

más que las causas naturales. Era superior provincial del reformado Carmelo el padre Nicolás Doria, exaltado celador de la observancia, que quería modelar la Reforma de Teresa conforme a sus propias ideas. Juan defendió con decisión la herencia de la Santa Madre y a las víctimas del fanatismo: el padre Gracián y las carmelitas. El 30 de mayo de 1591 se abrió en Madrid el Capítulo General de los Descalzas de Segovia. La priora María de la Encarnación exclamó vivamente impresionada: «Padre, quién sabe si no volverá vuestra reverencia como provincial de esta Provincia» y el Santo respondió: «Si supiese, hija cuan diferentemente pienso yo lo que en el Capítulo pasará!. Hágola saber que estando en oración encomendando a Dios los sucesos de él, me pareció que me tomaban y arrojaban a un rincón». Y así sucedió de hecho. No se le dio ningún cargo y fue enviado a la soledad de la Peñuela. Allí le llegaron noticias de las vejaciones de que eran objeto las Descalzas. Se las tomaba declaración para reunir materiales contra el Santo. Se buscaban motivos para arrojarlo de la Orden. Poco después, a causa de sus enfermedad, se vio obligado a abandonar la Peñuela donde carecía de asistencia médica. Así llegó a la última estación de su Vía Crucis: Ubeda. Cubierto de llagas purulentas, encontró aquí en el padre prior. Francisco Crisóstomo, un enconado enemigo que hizo más que lo suficiente para colmar su deseo de ser despreciado. Había llegado a la cumbre del Gólgota.

5

El mensaje de la Cruz

Tenemos todavía un tercer testimonio que prueba que san Juan de la Cruz recibió de la imagen del Crucificado un influjo poco corriente[1]. Y es fácil que le haya ocurrido con mucha más frecuencia de lo que sabemos. Todos estos influjos los consideramos como mensajes que le animan y preparan a llevar la Cruz Mas también todo cuanto comprendemos simbólicamente bajo el nombre de Cruz, todas las cargas y sufrimientos de la vida, pueden considerarse como mensajes de la Cruz, ya que es precisamente por su medio como mejor se puede aprender esta ciencia. El Santo tuvo ocasión, desde sus primeros años, de conocer el dolor y la necesidad. La temprana muerte del padre, la lucha que hubo de emprender su madre para ganar el pan para sus hijos, sus propios esfuerzos, siempre fracasados, para colaborar al sostenimiento de la familia -todo esto debió de hacer una profunda impresión en sus tiernos años-; mas nada sabemos de ello. Tampoco sabemos mucho del efecto que tuvieron en su alma las crisis de los primeros años de su vida religiosa.

De tiempos posteriores se conservan noticias que nos descubren mejor su vida interior. Una tarde en Avila, después de haber oído las confesiones, volvía del monasterio a la hora del Ángelus por la senda que conducía a la casita en que habitaba con su compañero, el Padre Germán. Repentinamente se precipitó sobre él un hombre que lo molió a palos y lo derrumbo

1 Vid. BRUNO, Sí. Jean, 329.

al suelo. (Era la rabia de un amante a quien había arrebatado su presa). Cuando contaba Juan esta aventura solía añadir que nunca había experimentado tanto consuelo, porque había sido tratado como el mismo Salvador y había podido probar la dulzura de la Cruz.

La prisión en Toledo le ofreció también abundantísimas ocasiones para ello. El Santo había comenzado la Reforma en Duruelo y fue trasladado a Mancera al crecer la Comunidad; trabajó después en el noviciado de Pastrana y, finalmente, dirigió el colegio de la Orden de Alcalá, en 1572 le llamó la Santa Madre a Ávila para que la ayudara en su difícil misión. Había recibido la orden de volver como priora al Monasterio de la Encarnación del que había salido. Debía, bajo la observancia de la regla mitigada, suprimir los abusos que allí se habían introducido y llevar a la numerosa Comunidad a una verdadera vida espiritual. Para ello le pareció imprescindible contar con buenos confesores. Ninguno pudo encontrar más a propósito que Juan, cuya experiencia en la vida interior conocía muy bien. Desde 1572 a 1577 trabajó aquí con gran provecho de las almas. Mientras él tan calladamente trabajaba, la Reforma había realizado grandes progresos. La Santa Madre viajaba de un monasterio a otro. También habían surgido nuevos conventos de frailes. Grandes personalidades habían ingresado en la orden y tomado las riendas de su gobierno. Entre ellos los más importantes eran el padre Gerónimo Gracián y Ambrosio Mariano. Los calzados, no sin culpa, se sintieron perjudicados y organizaron una poderosa contraofensiva. No vamos a investigar aquí por qué dirigieron principalmente sus tiros, y con particular dureza, contra el Padre Juan, cuya actividad era puramente espiritual. En la noche del 3 al 4 de diciembre de 1577 penetraron algunos calzados con sus cómplices en la casa que habitaban los dos padres confesores y se los llevaron presos. Desde entonces desapareció todo rastro

del padre Juan. La Santa Madre se enteró de que el padre Maldonado se lo había llevado.

Sólo nueve meses más tarde, a raíz de su liberación, se supo dónde había estado. Con los ojos vendados fue conducido, a través de barrios solitarios, al Convento de Nuestra Señora en Toledo, el más famoso de los conventos que la Observancia mitigada poseía en Castilla. Se le tomó declaración y, como se negaba a abandonar la Reforma, fue tratado como rebelde. Le sirvió de prisión una habitación estrecha, diez pies de larga por seis de ancha, en la que apenas cabía «cuan chico es», como escribió más tarde Teresa[2]. Esta habitación no tenía ventana ni otro respiradero sino una saetera abierta en la pared. El prisionero para rezar su breviario tenía que subirse a una silla y esperar hasta que el sol diera de frente[3]. La puerta estaba asegurada con un candado. Cuando en marzo de 1578 se tuvo noticia de la fuga del padre Germán, se cerró incluso la puerta de la sala que estaba delante de la celdilla. Al principio todas las tardes y posteriormente tres veces a la semana, -a lo último sólo los viernes-, era llevado el preso al refectorio, donde, sentado en tierra, tomaba sólo pan y agua como comida. En el mismo refectorio recibía la disciplina. Se arrodillaba, desnudo de cintura arriba y con la cabeza inclinada, y todos los religiosos pasaban delante de él y le golpeaban con la disciplina. Como todo lo llevaba con paciencia le llamaban moscamuerta, mátalas callando. Para apartarle de la Reforma le ofrecieron como cebo un priorato, pero se mostró tan inmóvil como una roca. Entonces abrió sus labios que habían permanecido sellados y aseguró que no volvería atrás aunque le costase la vida. Los jóvenes novicios, testigos

2 Carta de agosto de 1570 al P. Jerónimo Gracián.

3 JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, Historia del V.P. Juan de la Cruz, Madrid, 1641, lib. III, cap. 7.

de las injurias y de los malos tratos, lloraban de compasión y, admirados de su paciencia, decían: «es un Santo»[4]. Su túnica quedaba empapada con la sangre de los azotes. Mas no podía cambiársela y hubo de llevarla durante los nueve meses que duró su prisión. Puede imaginarse lo que hubo de padecer así en los calurosos meses de verano. La comida que le servían le causaba tales trastornos, que pensó que le querían matar. Tenía que hacer un acto de amor con cada bocado pare resistir a esta tentación.

Sabemos cuan íntimamente compenetrado estaba con los demás compañeros de la Reforma a la que se había entregado con toda su alma: la Santa Madre y los demás que seguían identificados con él para esta grandiosa empresa y que, como él, habían consagrado su vida entera -en gran parte bajo su dirección- al ideal del Carmelo primitivo. Más tarde, cuando sus obligaciones le retuvieron durante largo tiempo en Andalucía, manifestó a personas de su confianza su nostalgia de Castilla. «Que después que me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla, ni a los santos de por allá»[5]. Ahora se encontraba tan separado de todos ellos, que no pudo darles noticia alguna durante todos estos meses. «A veces me preocupa el pensamiento de que podrán pensar que me he vuelto atrás en lo comenzado y lo siento por el dolor de la Santa Madre»[6].

Todavía hubo de soportar privaciones más duras. El 14 de agosto de 1578, el padre Maldonado, prior, entró en su celda

4 Véase la documentación en el P. BRUNO, St. Sean, 407 s.

5 Carta a la Madre Catalina de Jesús desde Baeza, del 6 de julio de 1581 (edición crítica, III, 79-Ed. E.PACHO, 1369). La Santa Madre se dirigió al P. Gracián para pedir que el Santo volviese a Castilla (carta desde Falencia, de 23 ó 24 de marzo de 1581).

6 Así se lo confió más tarde a Ana de San Alberto (P. BRUNO, 374).

con otros dos frailes. El prisionero estaba tan débil, que apenas se podía mover. No le vio y pensó que se trataba de su carcelero. El prior le golpeó con el pie y le preguntó por qué no se había levantado en su presencia. Como él le pidiese perdón y le asegurara que no se había dado cuenta de quién era, le preguntó el padre Maldonado: «pues ¿en qué pensabais ahora?», respondió el Santo: «pensaba en que mañana es día de Nuestra Señora y gustara mucho decir Misa»[7]. ¡Cuánto debió sufrir no pudiendo decir Misa ni una sola vez en los nueve largos meses de prisión! El día del Corpus, día en que acostumbraba a pasar largas horas de oración arrodillado delante del Santísimo, hubo de quedarse sin decir Misa y sin comulgar.

Sentirse indefenso, entregado a la maldad de encarnizados enemigos, sufriendo en cuerpo y alma, separado de todo humano consuelo y hasta de la fuente de energía de la vida sacramental de la Iglesia, ¿podía darse una más dura escuela de la Cruz? Y, sin embargo, no fueron éstos los más hondos sufrimientos. Nada de esto podía separarle de la fuente trinitaria de cuya existencia estaba plenamente cierto por la fe. Su espíritu no se encontraba encerrado en la prisión, podía levantarse hasta esa fuente que siempre mana y corre y bucear en sus insondables profundidades, en ese torrente que llena todo lo creado y aun el propio corazón. Ningún poder humano podía separarle de Dios. Pero Dios mismo podía escapársele. Y el prisionero experimentó la más oscura de las noches aquí en la prisión.

«¿A dónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?»

7 Le fue rehusado sin contemplaciones; pero la Santísima Virgen vino en su ayuda inmediatamente.

Este grito de dolor del alma resonó en la cárcel de Toledo. No tenemos ningún testimonio que nos diga cuándo experimentó Juan por primera vez la dulzura de la proximidad divina. Pero todo parece indicar que su vida de oración mística comenzó muy tempranamente en él. Para quedar más libre para el servicio de Dios se había separado de sus seres queridos; por esta misma razón había abandonado la carrera de los estudios y dejó también el Convento de Medina. Su ocupación en Ávila no fue otra que hacer libres a las almas para que pudieran servir a Dios y esto mismo puede aplicarse a toda su actividad dentro de la Orden. Por este ideal de la Reforma soportó las penalidades de la prisión. Sufrió alegremente las enfermedades y vejaciones por amor de su Señor. Y ahora parecía que se había apagado su dulce luz en su corazón. Dios le dejaba solo. Este fue el sufrimiento más profundo con el que ningún dolor terreno puede compararse. Y, sin embargo, era la prueba de un amor de predilección. Parecía conducirle a la muerte, pero le llevaba a la vida.

Ningún humano corazón ha penetrado jamás en una tan oscura noche como el Verbo Encarnado en Getsemaní y el Gólgota. Ningún espíritu humano podrá, por mucho que investigue, penetrar en el secreto del abandono divino de Cristo moribundo. Pero Jesús puede dar a gustar a las almas escogidas algo de esta extrema amargura. Son sus más fieles amigos a quienes exige la suprema prueba de amor. En el caso de que no se asusten de ello y se vuelvan atrás, sino que

8 Cfr., la poesía « Que bien sé yo la fonte» (E. Cr., III, 172.- Ed. E. PACHO, 29-30). El P. Gerardo (Ibid., 142) opina que esta poesía, a excepción de una estrofa que fue añadida más tarde, fue compuesta en la cárcel.

9 Vid. la Introducción al Cántico Espiritual (E. Cr.ll, 137 ss.), las canciones del Cántico (Ibid., 161 ss. y vol. III 158 ss.); y en la presente obra, parte II, párrafo 3,2°.

voluntariamente se dejen introducir en la oscura noche, él mismo se convierte en su guía.

¡Oh noche que guiaste,
oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche amable que juntaste
amado con amada,
amada en el amado transformada!.

Esta es la gran experiencia de Toledo: abandono de Dios y en medio de este abandono unión con el Crucificado. Así deben acaso explicarse los testimonios referentes al tiempo de su prisión que parecen contradictorios; cuando nos dicen que nunca o muy raras veces encontró consolación; que sufrió en el cuerpo y en el alma; y que, por otra parte, con una sola de las gracias que recibió en la prisión podían darse por bien pagados muchos años de cárcel. Más adelante demostraremos cómo el alma, con la experiencia de su nada y de su impotencia en la noche oscura, llega al verdadero conocimiento de sí misma y a la iluminación acerca de la inmensa grandeza y santidad de Dios, y cómo, de esta manera purificada y adornada de virtudes, se prepara para la unión con Dios. Son ciertamente gracias preciosas que nunca se pagan demasiado caras y por ellas podemos comprender que Juan, después de la huida de la cárcel, hablase a las Carmelitas de Toledo de sus verdugos como de sus grandes bienhechores. Cuando él asegura en esta ocasión que jamás ha experimentado tanta luz y consuelo sobrenaturales como en la prisión, podemos suponer que aquí alcanzó, en el más alto grado, la gracia de la Cruz y

10 Canciones de la Noche Oscura, canción 5 (E. Cr. III,157 ss. -Ed. E. PACHO. 21-22).

11 Vid. P. BRUNO , St. lean. 179.

sufrimiento. También las estrofas de la Noche Oscura y del Cántico espiritual que nacieron en la prisión, dan testimonio de una unión beatificante. Cruz y noche son caminos para llegar a la luz celestial: éste es el mensaje gozoso de la Cruz.

6

Contenido del mensaje de la Cruz

Hemos considerado los caminos por los cuáles llegó a san Juan el mensaje de la Cruz. En las páginas siguientes pretendemos demostrar hasta qué punto este mensaje ha influido en la vida y en la doctrina del Santo. Para ello es necesario, a grandes rasgos, poner delante de los ojos el contenido de este mensaje. Lo exponemos aquí tal como lo hemos encontrado en el mismo maestro de la ciencia de la Cruz.

«Cuan angosta es la puerta y estrecho el camino que guía a la vida, y pocos son los que le hallan" (Mt 7,14). En la cual autoridad debemos mucho notar aquella exageración y encarecimiento que contiene en sí aquella partícula quam. Porque es como si dijera: de verdad es mucho angosta...; porque esta senda del alto monte de perfección, como quiera que ella vaya hacia arriba y sea angosta, tales viadores requiere que ni lleven carga que les haga peso cuanto a lo inferior ni cosa que les haga embarazo cuanto a lo superior; que pues es trato en que sólo Dios se busca y se granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear... De donde instruyéndonos e induciéndonos Dios en este camino, dijo por san Marcos, aquella tan admirable doctrina, no sé si diga tanto menos ejercitada de los espirituales cuanto les es más necesaria... Si alguno quiere ser mi discípulo niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quisiere salvar su alma, perderla ha; pero el que por mí la perdiere, ganarla ha.

«¡Oh! quién pudiera aquí dar a entender y ejercitar y gustar

qué cosa sea este consejo que nos da aquí el Señor...; aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo, lo cual es la pura cruz espiritual y desnudez de espíritu pobre de Cristo... Porque buscarse a sí en Dios es buscar los regalos y recreaciones de Dios; mas buscar a Dios en sí es no sólo querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios».

Este abandono conforme a la voluntad de Dios debe ser un morir y aniquilarse a todo lo que la voluntad aprecia en lo temporal, natural y espiritual. Quien de esta manera lleva la cruz experimentará que es ella un yugo suave y una carga ligera (Mt 2,30).

«Porque, si el hombre se determina a sujetarse a llevar esta cruz, que es un determinarse de veras a querer hallar y llevar trabajo en todas las cosas por Dios, en todas ellas hallará grande alivio y suavidad para andar este camino así, desnudo de todo sin querer nada». «Y cuanto viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos y sentimientos espirituales, sino en una muerte de Cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior»[1].

Esto no puede suceder de otra manera, sino conforme al admirable plan de salvación por el cual el alma debe ser salvada y unida a Dios por los mismos medios por los que la naturaleza quedó corrompida y destruida. Como, concretamente en el paraíso, por haber gustado el fruto prohibido, la naturaleza fue corrompida y entregada a la corrupción, de la misma

1 Subida, lib. II, cap. 6 (E.Cr.,1, 120 ss. -Edi. E. PACH0.267).

manera bajo el árbol de la Cruz será por El salvada y restituida a su prístino esplendor[2]. El que quiere tomar parte en su vida debe como El caminar a la muerte de cruz, crucificar como El la propia naturaleza con una vida de mortificación y de negación de sí mismo y ofrecerse a la crucifixión en la Pasión y en la muerte como Dios quiere. Cuanto más perfecta sea esta crucifixión activa o pasiva, tanto más íntima será la unión con el Crucificado y tanto más rica la participación en su vida.

Con esto hemos tocado los puntos principales de la Ciencia de la Cruz. Volveremos a encontrarnos con ellos cuando oigamos las enseñanzas del Santo y sigamos las huellas de su vida. Se verá entonces que ellas son las más profundas fuerzas motoras que han formado su vida y su obra.

2 Cántico Espiritual, declaración de la canción 23 (E. Cr., II, 282. - Ed. E. PACHO, 1056 22).

II

DOCTRINA

DE LA CRUZ

INTRODUCCIÓN

San Juan de la Cruz como escritor

Quien trate de comprender las enseñanzas de san Juan de la Cruz partiendo de sus raíces anímicas, debe tener en cuenta la particularidad, es más, el carácter único de sus escritos, su origen y su destino.

Desde que la Iglesia le ha elevado a la categoría de Doctor, quienquiera que trate de encontrar solución a los problemas de la Mística dentro del catolicismo, debe dirigirse a él. Y aun para los que militan fuera de la Iglesia católica, reconocidamente, es uno de los espíritus rectores y de los más seguros guías, ante el cual no puede pasar de largo quien quiera penetrar seriamente en el Reino de la vida interior. Y. sin embargo, san Juan de la Cruz no nos ofrece una exposición sistemática de la Mística. Su intención al escribir no era teorética, por más que fuera suficientemente teórico como para saber exponer las conexiones puramente objetivas de su doctrina saliendo del plan prefijado. Lo que él pretendía era «llevar de la mano» (como de sí decía el Areopagita)[1], completar con sus escritos su labor de Director de almas. No se ha conservado todo lo que él escribió; lo escrito antes de su prisión fue destruido por él o por otros. También la segunda

1 De divinis nominibus. Cap. II § 2 (Migne, P. Gr., III, 640).

persecución (dentro de la Reforma) nos ha arrebatado mucho; por ejemplo, los valiosos apuntes que hicieron las Carmelitas tomados de sus enseñanzas orales. Tampoco de sus cartas se conserva más que un pequeño número y de los grandes tratados que nos quedan -Subida del Monte Carmelo, Noche Oscura, Cántico Espiritual, Llama de Amor Viva- la Subida y la Noche han llegado a nosotros incompletas. A pesar de estas lagunas y de algunas cuestiones insolubles que plantean, lo que hemos recibido como inestimable legado de nuestro Padre, contiene ideas tan claras y fundamentales, que bien podemos esperar encontrar en ellos la respuesta a nuestro problema[2].

El origen de estos escritos hay que buscarlo en su prisión de Toledo. La fuente de que manan es su intima experiencia; la felicidad y el tormento de un corazón probado y herido por Dios se expresan primero en una confesión lírica; las 30 primeras estrofas del Cántico Espiritual nacieron en la cárcel y acaso también las de la Noche Oscura que sirven de fundamento al tratado de este nombre y al de la Subida[3]. Juan las sacó consigo de la cárcel (no sabemos si sólo conservadas en la memoria o escritas en un cuaderno, ya que son dispares a este respecto los testimonios) y las dio a conocer a algunas almas de su confianza. Tenemos que agradecer a la súplica de algunos hijos e hijas espirituales los tratados aclaratorios respectivos.

En ellos su experiencia, expresada antes de manera poética, se traduce al lenguaje de un pensador que conoce la teología y la filosofía, con un empleo sobrio de las expresiones

2 No entramos aquí en la cuestión de si el Santo las terminó o si fueron posteriormente mutiladas.

3 También otras poesías tienen su origen en la prisión, pero nos detenemos principalmente en las que sirven de base para sus tratados.

escolásticas y el uso más copioso de las imágenes expresivas. Extiende notablemente los fundamentos de su experiencia: lo que conoce por la propia viene aclarado por lo que llega a saber por su penetración en la vida interior de otras personas, como maestro en la dirección de las almas. Esto le libra de particularismos y falsas generalizaciones. Cuenta siempre con la gran diversidad de los posibles caminos y con que la dirección de la gracia se acomoda siempre suave y fácilmente a las circunstancias particulares. La Sagrada Escritura se convierte para él en la fuente incesante de enseñanzas acerca de la vida interior. Halla siempre en ella la comprobación segura de lo que por la experiencia interior le es ya conocido. Por otra parte, su propia experiencia le abre los ojos para el conocimiento místico de los Sagrados Libros. El atrevido estilo de los Salmos, tan cuajados de imágenes, las parábolas del Señor, las narraciones históricas del Antiguo Testamento, todo le resulta transparente y le permite dirigir una mirada cada vez más rica y profunda a lo único que pretende alcanzar: el camino del alma hacia Dios y la acción de Dios en el alma.

Dios ha creado las almas para Sí. Dios quiere unirlas a Sí y comunicarles la inconmensurable plenitud y la incomprensible felicidad de su propia vida divina, y esto, ya aquí en la tierra. Esta es la meta hacia la que las orienta y a la que deben tender con todas sus fuerzas, pero la mayor parte se quedan en el camino y muy pocas logran pasar de los primeros principios, siendo en número insignificante las que llegan hasta la meta. De ello son responsables los peligros del camino -peligros por parte del mundo, del enemigo malo y de la propia naturaleza y también la ignorancia y la falta de directores apropiados-. No comprenden las almas, lo que les sucede y muy pocas veces encuentran alguno que pueda abrirles los ojos para comprenderlo. El Santo tiene compasión de quienes así yerran y lo siente por la obra de Dios que con ello se malogra.

Quiere y puede ayudar, porque conoce todos los caminos y pasos del reino misterioso de la vida interior. No le es posible decir todo cuanto sabe sobre el tema; tiene que ponerse un freno continuo para no sobrepasar lo que el tema exige.

El Santo no ha escrito sus obras para todos. No es que pretenda excluir a nadie expresamente, mas sabe que sólo puede ser comprendido por un limitado círculo de personas con una cierta experiencia de vida interior. Y piensa en primer lugar en los Carmelitas y las Carmelitas cuya vocación propia es la contemplación. Mas sabe también que la gracia de Dios no se circunscribe a un hábito religioso ni a una Orden determinada. Precisamente, debemos su comentario a la Llama de Amor Viva a una de sus penitentes o hijas espirituales «que vivía en el mundo». Escribe para las almas contemplativas y las toma por la mano, en un determinado punto del camino, en el que la mayor parte de las almas, faltas de consejo, quedan paradas, incapaces de seguir adelante. En el camino por el que hasta entonces ha andado el alma choca con obstáculos insalvables. El nuevo camino que se abre ante ella sigue adelante a través de impenetrable oscuridad -¿quién tiene el valor de aventurarse por él?-. La encrucijada de que se trata es la que separa la meditación de la contemplación. Hasta el presente el alma ha ejercitado sus fuerzas en las horas de meditación, acaso por el método ignaciano -sentidos, imaginación, memoria, entendimiento, voluntad-. Nada de ello le sirve ahora, resultan inútiles todos sus esfuerzos. Los ejercicios espirituales, fuente un tiempo de interna alegría, se le convierten en insufrible tormento, aridez y esterilidad. Más tampoco siente ninguna inclinación a interesarse de las cosas del mundo. Lo que el alma querría es permanecer tranquila en la quietud de sus potencias, sin agitación ninguna. Pero esto le parece ociosidad y pérdida de tiempo. Algo parecido acontece en el alma cuando quiere meterla en la noche oscura.

Según el común lenguaje cristiano a un estado así bien puede llamársele Cruz. Ya anteriormente hemos advertido que Cruz y Noche tienen algo de común. Más de poco nos sirve la comprobación de un cierto parentesco. Querríamos encontrar muchos lugares de los escritos del Santo Padre en que se hable con tal determinación del significado de la cruz que pudiéramos justificar plenamente con ellos nuestra pretensión de explicar su vida y su doctrina por la ciencia de la cruz. Pero estos lugares son relativamente pocos. El símbolo que domina tanto en sus poesías como en sus tratados no es el de la Cruz sino el de la Noche, que constituye el centro de la Subida; y en el Cántico y en la Llama (que propiamente tratan del estado que tiene el alma una vez atravesada la noche) continúa resonando todavía[4]. Por ello es necesario hablar ante todo de la relación entre la Cruz y la Noche, si se quiere aclarar el sentido de la Cruz en la doctrina del Santo.

4 No menos importancia tiene el símbolo del desposorio, pero no es éste el lugar indicado para su estudio. Lo examinaremos detenidamente al tratar del Cántico Espiritual.

1

Cruz y noche (noche del sentido)

1. DIFERENCIA EN EL CARÁCTER DEL SÍMBOLO:

EL SIMBOLISMO Y SU EXPRESIÓN CÓSMICA

Ante todo hemos de preguntarnos si la Cruz y la noche son símbolos en el mismo sentido. La palabra símbolo suele emplearse en diversos sentidos. A veces, se la toma en sentido amplio, pretendiendo significar por su medio todo elemento sensible a través del cual se designa algo espiritual, o más bien todo aquello que, conocido por experiencia natural, sirve para designar algo que está al margen de esta experiencia. En este sentido lato, tanto la noche como la Cruz pueden llamarse símbolos. Mas, en cuanto atendemos a la diferencia entre signo e imagen, se hace patente la distancia que entre ellos existe.

La imagen - en el sentido de representación- muestra lo representado por medio de una íntima semejanza: el que la contempla inmediatamente pensará en el modelo que ella le vuelve a representar o que por su medio puede conocer. Entre el signo y lo significado, por el contrario, no se precisa correspondencia alguna. Su relación ha sido establecida arbitrariamente y quien quiera entender el signo debe ser instruido

acerca de lo que con él se pretende significar. La Cruz no es ciertamente una imagen en el sentido propio. (Cuando se la llama imagen no se quiere con ello significar otra cosa sino que es símbolo en el sentido amplio a que más arriba hemos aludido: algo visible que extiende su significado a otra cosa invisible). Entre Cruz y sufrimiento no existe ninguna semejanza inmediata apreciable, pero tampoco media entre ellos una relación de signo puramente arbitraria. La Cruz ha recibido su significado de la Historia. No es ningún objeto natural sino un instrumento preparado y usado por el hombre con una determinada finalidad. Como instrumento ha desempeñado en la historia un papel de alcance incomparable. Todos cuantos viven dentro del ambiente cultural cristiano lo conocen muy bien. De aquí que la Cruz, a través de su figura visible, nos lleva a la plenitud del sentido que en ella se encierra. Es también un signo, una señal, pero una señal cuyo significado no le ha sido aplicado artificialmente, sino que dimana del fundamento de su eficacia y de su misma historia. Su figura visible significa algo dentro de la relación sensible en que se emplea. A ella aludimos cuando decimos que la Cruz es un símbolo,

La noche, en cambio, es algo natural: lo contrario de la luz que a nosotros y a todas las cosas envuelve. No es propiamente un objeto en el sentido literal de la palabra. No está delante de nosotros y ni siquiera se sostiene por sí mismo. No es tampoco una imagen, entendida como figura visible. Es invisible e informe. Y, sin embargo, la percibimos verdaderamente y está más próxima a nosotros que todas las formas y figuras, está más propiamente unida con nuestro ser. Como la luz penetra con sus propiedades visibles todas las cosas, de la misma manera se las traga la noche y amenaza con tragarnos a nosotros también. Lo que en ella se hunde es algo más que nada: continúa existiendo, pero indeterminado, invisible e

informe como la noche misma o como una sombra, un fantasma y, por ello, como algo amenazador. En ella no sólo está amenazado exteriormente nuestro ser por peligros ocultos en la noche, sino también interiormente afectados por la noche misma. Nos priva del uso de los sentidos, impide nuestros movimientos, reduce nuestras fuerzas y nos arroja a la soledad convirtiéndonos a nosotros mismos en sombras y fantasmas. Es como un preludio de la muerte y todo esto no tiene solamente un significado vital sino también anímico y espiritual. La noche cósmica produce en nosotros un efecto semejante al de la que en sentido figurado llamamos noche. O al revés: lo que en nosotros produce efectos semejantes a los de la noche cósmica puede ser designado con el nombre de noche en sentido figurado. Antes de intentar comprender en qué puede consistir esta noche hemos de dejar claro que la noche cósmica tiene un doble aspecto. Frente a la noche oscura y espantosa está el embrujo de las Noches de luna que la penetra con un suave y delicado resplandor. No se traga las cosas, sino que las deja brillar con aspecto nocturno. Todo lo duro, lo áspero y penetrante es moderado y suavizado y aparecen rasgos esenciales de las cosas que no se ven a la luz del día. Se escuchan también voces que el ruido del día amortigua y hace enmudecer. Mas no solamente la noche iluminada tiene sus encantos sino que podemos igualmente encontrarlos en la noche oscura. Da fin a la prisa y al ajetreo del día y nos trae el descanso y la paz. Estos mismos efectos causa la noche, entendida en sentido anímico-espiritual. Hay también una suave claridad nocturna del espíritu en la cual el alma, libre de la esclavitud de los negocios cotidianos, se siente a un tiempo distraída y reconcentrada en una profunda armonía de su ser y de su vida entre el mundo y el trasmundo. Y hay en la paz de la noche un profundo y agradecido descanso.

Hay que pensar en todo esto si queremos comprender el

simbolismo de la noche en san Juan de la Cruz. Por los testigos de su vida y por sus propias poesías, sabemos que era extraordinariamente sensible a la noche cósmica con todos sus matices. Pasaba noches enteras en la ventana, perdida la mirada en el amplio panorama o en el vacío. Y encuentra para describir la noche expresiones que no han sido igualadas por ningún poeta. El alma compara a su amado con:

La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora[1].

Cuando Juan, el pensador, habla de la noche en sus tratados, detrás de sus palabras se encuentra lo que esta expresión significa para el hombre y el poeta. Hemos tratado de reflejarlo a grandes rasgos en cuanto expresión simbólica, sin pretender por ello agotar su contenido. Ahora vamos a intentar captar lo que tal simbolismo trata de expresar. El Santo ha hablado de ello expresamente y a su exposición tenemos que recurrir. Ante todo vamos a dar una rápida ojeada para comprender con propiedad las relaciones de este simbolismo. La noche mística no debe entenderse cósmicamente. No tiene su origen fuera del alma sino que brota de sus mismas entrañas y afecta sólo al alma de donde nace. Pero los efectos que opera en el interior, son semejantes a los de la noche cósmica: implica un hundimiento del mundo exterior, aunque el exterior se encuentre en la plena luz del día. Establece el alma en la soledad, la aridez y el vacío, liga la actividad de su fuerzas y la

1 Cántico Espiritual, canción 15 (E. Cr.,III 160 s. - Ed. E. PACHO, 48).

angustia con los terrores amenazadores que en ella se ocultan. Sin embargo, también hay una luz en la noche, que descubre un nuevo mundo en lo más hondo del alma, y, en cierto modo, ilumina desde dentro el mundo exterior que se nos devuelve completamente transformado.

Ahora tratamos de aclarar la relación de la noche cósmica con la mística, en cuanto sea posible sobre la base de estas primeras consideraciones. No se trata evidentemente de una relación de signos, no hay nada intencionalmente determinado desde fuera ni se trata tampoco de una dependencia causal que se haya desarrollado históricamente como en el símbolo. Existe entre ellas una íntima analogía que permite que, en ambos casos, se empleen los mismos nombres. Cuando se habla de la imagen de la Noche, se quiere significar con ello que este nombre conviene en primer término a la noche cósmica y de ella se traslada a la mística, para de esta forma dar a conocer, por medio de algo que nos es conocido, con lo que estamos familiarizados, algo desconocido y difícil de comprender, pero que le es semejante. No se puede hablar, sin embargo, de una correspondencia de imágenes, ya que ninguna de las dos noches ha sido modelada a imagen de la otra. Antes bien hay que pensar en la relación de una expresión simbólica, como la que existe generalmente entre lo sensible y lo espiritual: de la misma manera que la fisonomía y los gestos son expresión de la personalidad y de la vida anímica y, al igual de como muchas veces lo espiritual, y aún el mismo Dios, se revelan en la naturaleza. Se trata de una comunidad de origen y una objetiva analogía que hace a lo sensible apropiado para revelar lo espiritual. De la correspondencia de imágenes no queda más que la semejanza, que , por cierto no puede captar «el parecido», por ambas partes, sino sólo a través de ciertos rasgos comunes. Es también diferente de la correspondencia de imágenes, no sólo por faltarle la posibilidad de

52

representación sino también porque se da la circunstancia de que no se trata de imágenes, de figuras bien perfiladas. Estas pueden ser objeto de expresión por medio de los gestos. Un cambio determinado del rostro, que el pintor puede dibujar con el lápiz o con el pincel, corresponde a un acontecimiento anímico. La noche, por el contrario, tanto la cósmica como la mística, es algo informe e inaprensible que, en la plenitud de su sentido, sólo sugiere sin agotar nunca su contenido. En ello se incluye una cosmovisión completa y una perfecta concepción del ser. Un algo inaprensible es común a ambas que, sin embargo, resulta tan claro como para que por medio de la una podamos descubrir a la otra para la que sirve de camino, no por una elección intencionada y por una comparación pensada de antemano, sino sólo a través de la experiencia simbólica, que tropieza con la dependencia primitiva, y por ello, se encuentra una expresión gráfica que le es necesaria para manifestar lo que no puede expresarse en abstracto.

Estamos ahora en disposición de comprender la diferencia que existe entre el carácter simbólico de la Cruz y la Noche. La Cruz es símbolo de todo lo que causal o históricamente depende de la de Cristo. Noche es la necesaria expresión cósmica de la mística cosmovisión de san Juan de la Cruz. La nota predominante del simbolismo de la Noche es una prueba de que en los escritos del Santo Doctor no es el teólogo sino el poeta y el místico el que habla, por más que también el teólogo controla concienzudamente los pensamientos y las palabras.

2.

LA CANCIÓN DE LA NOCHE OSCURA

Vamos ahora a investigar la noche mística para percibir en ella el eco del mensaje de la Cruz; para ello escogeremos como más indicado punto de partida la canción de la Noche Oscura que sirve de base a los dos grandes tratados que versan sobre la Noche Mística.

NOCHE OSCURA

1. En una noche oscura,
con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.

2. A oscuras y segura
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!
a oscuras y en celada,
estando ya mi casa sosegada.

3. En la noche dichosa
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa
sin otra luz, ni guía,
sino la que en el corazón ardía.

4. Que ésta me guiaba
más cierto que la luz de mediodía,
a donde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.

5. ¡Oh noche, que guiaste,
oh noche amable más que el alborada,
oh noche, que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!

6. En mi pecho florido,
que entero para él sólo se guardaba,
allí quedó dormido,
y yo le regalaba,
y el ventalle de cedros aire daba.

7. El aire de la almena
cuando ya sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.

8. Quédeme y olvídeme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y déjeme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

3.

NOCHE OSCURA DEL SENTIDO

a) Introducción al sentido de la Noche

La imagen poética se mantiene perfectamente sin que se intercale ninguna expresión doctrinal. Para entenderla tenemos la clave en los dos tratados explicativos Subida y Noche Oscura.

El alma que canta esta canción ya ha atravesado la Noche y llegado al término pasando a la unión con el amado divino. De aquí que sea un canto de alabanza a la noche que ha servido de camino para su radiante felicidad. El grito de júbilo:

¡Oh dichosa ventura! le sirve de estribillo. Pero no ha olvidado la oscuridad y la angustia pasadas. Y puede todavía con mirada retrospectiva trasladarse a la noche.

La casa que ha dejado la esposa es la parte sensible del alma[2]. Está sosegada, porque todos sus apetitos han sido acallados. El alma pudo salir de ellos porque Dios la ha librado previamente. Con sus propias fuerzas no lo hubiera conseguido. Aquí con una breve aclaración se nos da a conocer la diferencia más característica que existe entre la noche activa y la pasiva, de la cual tratará más tarde expresamente, así como la relación que media entre las dos. El alma debe trabajar, poniendo en tensión todas sus fuerzas, para librarse de las ataduras de la naturaleza sensible, pero antes Dios debe venir en su ayuda con su acción divina, que es la que dirige y perfecciona la del alma.

El desprendimiento o purgación es designando como la noche por la que el alma debe atravesar. Es de tres maneras según que se la considere relacionada con el punto de partida, el camino y la meta a alcanzar. El punto de partida es el

2 Subida, lib. I, cap. 1 (E. Cr., 1, 36. - Ed. E. Pacho, 186).

gusto de las cosas de este mundo de que el alma debe desprenderse. Este desprendimiento deja el alma en tinieblas y como sin nada. Por esta razón se la denomina noche. El mundo que captamos por los sentidos es, desde el punto de vista natural, el suelo que nos sostiene, la casa en la cual nos sentimos como en nuestro propio centro, que nos alimenta y nos provee de lo necesario y es la fuente de nuestras alegrías y de nuestros gozos. Si se nos quita o nos vemos precisados a abandonarla es verdaderamente algo así como si el suelo faltara bajo nuestros pies y como si se hubiera hecho noche en torno nuestro y nosotros mismos nos hundiéramos y desapareciéramos.

Pero no es esto lo que sucede, sino que de hecho quedamos asentados sobre un camino más seguro, aunque tenebroso y envuelto en la noche: el camino de la Fe. Es un camino que conduce a la meta de la divina unión. Pero es un camino nocturno, ya que, comparado con la evidencia del conocimiento racional, es el de la fe un conocimiento oscuro: nos da a conocer algo pero no podemos verlo. Por esta razón podemos afirmar que también el término que alcanzamos por el camino de la fe es Noche: Dios queda oculto para nosotros mientras vivimos en la tierra aunque lleguemos a la dichosa unión. El ojo de nuestro espíritu no está proporcionado a la intensidad de su luz y mira como si se encontrara en las tinieblas de la noche. Pero así como la noche cósmica no es igualmente oscura a lo largo de toda ella, también la noche mística tiene sus fases y grados respectivos. La purgación del mundo de los sentidos es como la irrupción de la noche en que todavía queda algo de la claridad del día. Por el contrario la fe se asemeja a la media noche en la que no sólo ha desaparecido la actividad de los sentidos sino también el conocimiento natural de la razón. Mas cuando el alma encuentra a Dios, irrumpe en su noche una como alba del nuevo día de la eternidad.

Ya con estas breves consideraciones podemos establecer alguna relación entre la noche y la Cruz, que aparecerá más clara cuando tratemos en particular de cada una de las fases de la noche.

b) Entrada activa en la noche como seguimiento de la Cruz

El Santo llama Noche Oscura del Sentido al punto de partida o fase primera de la noche[3]. Esta, en el sentido en que aquí se trata, consiste en «la privación del gusto en el apetito de todas las cosas». No puede ciertamente tratarse de que no hay que conocer ya con los sentidos, porque son ellos las ventanas por las que penetra la luz del conocimiento en la tenebrosa cárcel del alma que sigue ligada al cuerpo: No podemos prescindir de ellas mientras vivimos. Pero, debemos aprender a ver y a oír de manera muy diversa a como vemos y oímos. El enfoque fundamental ante el mundo de los sentidos debe ser muy otro. Este enfoque no es una postura puramente intelectual para el hombre medio en su estado normal -ya que se encuentra en el mundo más bien como ser que apetece y como hombre de acción-. Está con él relacionado de mil maneras, por cuanto le ofrece algo que puede calmar sus deseos, le impulsa a la acción y constituye la materia de la misma. Generalmente se deja guiar de sus impulsos y apetitos, en la comida y en el vestido, en el trabajo y en el descanso, en el juego y la diversión y en el trato con los demás. Se siente feliz y contento cuando no está embarazado por ningún obstáculo especial. Teniendo en cuenta que una veda sin obstáculo

3 Se trata de ella en el lib. I de la Subida y en la primera parte de la Noche Oscura, que está consagrada a la Noche Oscura del sentido.

los no es posible en este mundo, idea con la que se ha familiarizado desde su juventud hasta tal punto que se ha convertido para él en una segunda naturaleza, sabe por la educación y experiencia que ha tenido que es condenable el dar rienda suelta a los apetitos de la naturaleza y asÍ se deja guiar por la recta razón y trata de limitarlos y reglamentarlos. En el mismo sentido influye el respeto hacia los demás; el derecho y moral naturales, como exigencia indeclinable, se imponen en la vida comunitaria. No se atenta con todo ello al derecho natural de los instintos; solamente se le pone en armonía con los otros derechos. Por el contrario, al instaurarse la Noche Oscura comienza algo completamente nuevo.

Toda esa cómoda familiaridad con el mundo, ese sentirse saciado con los placeres que ofrece el apetito de estos placeres, aceptado naturalmente por el alma -todo esto que para el hombre que vive siguiendo a la naturaleza es claro como la luz del día- son tinieblas a los ojos de Dios [4] e incompatibles con la luz divina. Deben ser arrancadas con todas sus raíces si se ha de dejar sitio en el alma para Dios. Responder a esta exigencia significa presentar batalla en toda la línea a la propia naturaleza, tomar sobre sí su Cruz y entregarse a la crucifixión. El Santo Padre cita en esta ocasión las palabras del Señor: «el que no renuncia todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser mi discípulo» (Luc. 14,13). Que el señorío que el apetito ejerce sobre el alma sea verdaderamente tinieblas lo prueba detalladamente: los apetitos cansan y atormentan al alma, la oscurecen y manchan y debilitan y le arrebatan el espíritu de Dios, del cual se aleja al abandonarse al espíritu animal. Entablar la lucha, o sea tomar sobre sí la cruz, es

4 Estas tinieblas que se fundan en el pecado se diferencian de la oscuridad que tiene su origen en Dios y que conduce precisamente a la eliminación de dichas tinieblas.

penetrar activamente en la Noche Oscura. El Santo da para ello unos avisos, breves y precisos, de los que él mismo afirma que «el que de veras quisiere ejercitarse en ellos no le harán falta otros ningunos, antes en estos los alcanzará todos». Son los siguientes:

«Lo primero traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él. ,

Lo segundo para poder bien hacer esto, cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba El su comida y manjar. Pongo ejemplo. Si se le ofreciere gusto de oír cosas que no importan para el servicio y honra de Dios ni lo quiera gustar ni lo quiera oír... y en todos los sentidos, ni más ni menos en cuanto lo pudiere excusar buenamente; porque, si no pudiere, basta que no quiera gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él.

Y de esta manera ha de procurar dejar luego mortificados y vacíos de aquel gusto a los sentidos, como a oscuras. Y con este cuidado en breve aprovechará mucho.

Y para mortificar y apaciguar las cuatro pasiones naturales, que son, gozo, esperanza, temor y dolor, de cuya concordia y pacificación salen estos y los demás bienes, es total remedio lo que se sigue, y de gran merecimiento y causa de grandes virtudes:

Procure siempre inclinarse:
- no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;
- no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;
- no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;
- no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso;

- no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;
- no a lo más, sino a lo menos;
- no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado;
- no a lo que es querer algo, sino a no querer nada;
- no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío por Cristo de todo cuanto hay en el mundo.

Y estas obras conviene las abrace de corazón y procure allanar la voluntad en ellas...

Lo que está dicho, bien ejercitado, bien basta para entrar en la Noche Sensitiva...»[5].

No son necesarias nuevas aclaraciones para probar que el caminar por la Noche Oscura del sentido es lo mismo que tomar voluntariamente la Cruz y llevarla con perseverancia;

pero con sólo llevar la Cruz no se muere y para atravesar la Noche por completo tiene el hombre que morir al pecado. Puede entregarse para ser crucificado, mas no crucificarse él mismo. Por ello lo que la Noche activa ha comenzado ha de completarlo la Noche pasiva, esto es, el mismo Dios, «porque, por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella» [6].

c) La noche pasiva como crucifixión

Ya hemos advertido anteriormente que la entrada del alma en la Noche Oscura sólo es posible porque la gracia divina preveniente le ha empujado y apoyado a lo largo del camino. Pero esta gracia preveniente y auxiliar no tiene todavía en

5 Subida, lib. I c. 13 (E. Cr., I, 87 ss. - Ed. E. PACHO, 236 ss.).

los principiantes el carácter de Noche Oscura. Estos son tratados por Dios más bien como los niños pequeñitos por una madre cariñosa, que los lleva en sus brazos y los alimenta con dulce leche. En todos los ejercicios espirituales -oración, meditación, mortificación- les comunica abundantemente alegría y consuelo. Para ellos esta alegría se convierte en motivo para entregarse a los ejercicios espirituales. No se dan cuenta de la imperfección que esto supone, ni advierten las muchas faltas que cometen en la práctica de las virtudes.

El Santo demuestra, con vivos ejemplos, que en los principiantes se encuentran los siete pecados capitales, trasladados al terreno espiritual: soberbia espiritual, con alguna satisfacción de las propias gracias y virtudes y desprecio de los demás, prefiriendo enseñar a ser enseñados; avaricia espiritual, que no se harta de libros, cruces, rosarios, etc.[7]. Para librarnos de estas faltas tenemos que ser destetados de la leche de los consuelos y alimentarnos con sólida corteza «ya que se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud, perseverando en meditación y oración, en que con el sabor y gusto que allí han hallado se han desaficionado de las cosas del mundo y cobrado algunas fuerzas espirituales en Dios, con que tienen algo refrenados los apetitos de las criaturas, con que podrán sufrir con Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás al mejor tiempo; cuando más a su sabor y gusto andan en estos ejercicios espirituales, y cuando más claro les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual que andaban gustando en Dios en todas las veces y todo el tiempo que ellos querían... y así los deja tan a oscuras que no saben por dónde

6 Noche Oscura del Sentido, § 4 (E, Cr., II, 13 -Ed. E. PACHO, 593).

7 Ibid., § 2ss. (E. Cr., II, 8 s. -Ed. E. PACHO, 587).

ir con el sentido de la imaginación y el discurso»[8]. Todos los ejercicios espirituales le parecen ahora al alma insípidos o repugnantes.

Por tres señales se conoce que no es esto consecuencia de pecado o imperfecciones sino sólo pura sequedad de la Noche Oscura:

1° Que el alma no halla gusto ninguno en las criaturas.
2° «Que ordinariamente trae la memoria de Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios sino que vuelve atrás, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios»[9].
Esto la tendría sin cuidado si su sequedad se fundase en la tibieza. En la sequedad purificativa, por el contrario, predomina siempre el deseo de servir a Dios, y el espíritu se fortalece mientras la parte sensible se adormece y se siente sin fuerzas por falta de gusto, «porque la causa de esta sequedad es porque muda Dios los bienes y fuerza del sentido al espíritu, de los cuáles, por no ser capaz el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío. Porque la parte sensitiva no tiene habilidad para lo que es puro espíritu, y así, gustando al espíritu, se desabre la carne y se afloja para obrar. Mas el espíritu que va recibiendo el manjar, anda fuerte y más alerta y solícito que antes en el cuidado de no faltar a Dios»[10]. Mas como no está acostumbrado a la dulzura espiritual, de primeras no experimenta en ello más que sequedad y disgusto.
3° Se conoce la sequedad purificadera en «el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación como solía, aunque más haga de su parte. Porque, como aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como

8 Ibid.. p. 126 s. -E. PACHO, 718.
9 Ibid., p. 28 - E. PACHO, 608.
10 Ibid.. p. 29. -E.PACHO, 609.

antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación, la cual no alcanzan los sentidos de la parte inferior exteriores ni interiores»[11]. Esta contemplación oscura y seca para el sentido es algo escondido y misterioso aun para quien la posee. « Ordinariamente junto con esta sequedad y vacío que hace al sentido da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar cosa particular ni tener gana de pensarla...»[12] y si el alma permaneciera en esta quietud «luego en aquel descuido y ocio encontraría delicadamente aquella refección interior. La cual es tan delicada que, ordinariamente, si tiene gana o cuidado en sentirla no la siente:

porque como digo ella obra en el mayor ocio o descuido del alma: que es como el aire, que en queriendo encerrar el puño se le sale... porque de tal manera pone Dios al alma en este estado, por tan diferente camino la lleva, que si ella quiere obrar con sus potencias antes estorba la obra que Dios va haciendo en ella ». La paz que Dios quiere otorgar por medio de la sequedad del sentido «...es espiritual y delicada» y «hace obra quieta y delicada, solidaria, satisfactoria y pacífica, y muy ajena de todos esotros gustos primeros que eran muy palpables y sensibles»".

Así se comprende que sólo se perciba el morir del hombre sensible sin que se rastree el romper de una nueva vida que en esa muerte se oculta.

No hay, pues, ninguna exageración cuando llamamos crucifixión a los sufrimientos del alma en este estado. Se encuentran como clavadas en su incapacidad para usar de sus propias

11 Ibid., p. 31. -E.PACHO, 610-611.
12 Ibid., p. 30. -E. PACHO, 610.
13 Ibid., p.31. -E. PACHO, 611.

fuerzas. A la sequedad se añade el tormento del miedo a ir equivocados. «Pensando que se les ha acabado el bien espiritual y que los ha dejado Dios». Se empeñan en obrar como antes acostumbraban y no consiguen otra cosa sino turbar la paz que Dios va poniendo en ellas. En estas circunstancias el alma no debe hacer otra cosa sino «...tener paciencia y perseverar en la oración sin hacer ellas nada. Sólo lo que aquí han de hacer es dejar al alma libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán ni meditarán, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios y estar sin cuidado, sin eficacia y sin gana de buscarla o sentirla».

Cuando carecen de Director experto, en lugar de esto se cansan inútilmente, atormentándose todavía con el pensamiento de que en la oración no hacen más que perder el tiempo y de que deben abandonarla. Si se hubieran entregado a la oscura contemplación pronto se habrían apercibido de lo que dice el segundo verso de la Canción de la Noche:

«la inflamación del amor». Porque la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que si le dan lugar inflama al alma en espíritu de amor»". Al principio esta inflamación de amor es, por lo general, imperceptible para el alma. El alma siente más bien sequedad y vacío, angustia dolorosa y preocupación, y cuando algo de aquello rastrea no es más que una ansia penosa que la impulsa hacia Dios, una dolorosa herida de amor. Solo más tarde comprenderán que Dios trata de purificarla por la noche del sentido y de someter el sentido al espíritu. Entonces exclamará: ¡oh dichosa ventura! y aparecerá claro la ganancia que ha supuesto para ella «salir sin ser notada»: se ha librado de la esclavitud en que la tenían los sentidos, sus

14 Ibid.,p. 33s.-E.PACHO,614ss.

inclinaciones se han ido progresivamente desprendiendo de todo lo creado y aficionándose a los bienes eternos. La Noche del Sentido fue para ella la puerta estrecha (Mt 7,14) que conduce a la vida.

Ahora le resta caminar por el estrecho sendero de la Atoche del espíritu. Ciertamente que son pocos los que hasta aquí llegan, pero aún las ventajas que el alma obtiene en la Noche del Sentido son extraordinarias: adquiere conocimiento de sí, llega a penetrarse de su propia miseria, no encuentra ya en sí nada bueno y aprende con ello a tratar con Dios con mayor temor y reverencia. Sí, ahora se da cuenta de la grandeza y sublimidad divinas. Precisamente al sentirse liberada de los estorbos sensibles la capacita para recibir las ilustraciones y la hace accesible a la verdad. Por esto dice en el salmo «en la tierra desierta, sin agua, seca y sin camino parecí delante de t¡ para ver tu virtud y gloria» (62,3). «....Lo cual es cosa admirable que no da aquí a entender David que los detalles espirituales y gustos muchos que había tenido le fuesen disposición y medio para conocer la gloria de Dios, sino las sequedades y desarrimos de la parte sensitiva»[15]. Por «tierra sin camino» entiende el Santo la incapacidad para formar un concepto de Dios a base del discurso o con el pensamiento ayudado de la imaginación.

Además en la sequedad y vacío se vuelve el alma humilde. Desaparece la soberbia anterior, porque ya nada encuentra en sí que pueda servirle de apoyo para despreciar a los demás:

más bien le parecen los otros mucho más perfectos y en consecuencia nace en su corazón el amor y aprecio hacia ellos. Tiene demasiado que hacer con su propia miseria para preocuparse de los demás. A causa de su desamparo se vuelve el alma sumisa y obediente: desea ser adoctrinada para encontrar

15 Ibid., p.42. - E.PACHO, 624.

el camino recto. La avaricia espiritual se ha curado radicalmente. El alma se ha hecho frugal y moderada, todo lo que hace lo hace tan sólo para cumplir la voluntad divina, sin buscar en ello su propia satisfacción. Otro tanto sucede con las imperfecciones. Con ellas desaparece toda turbación e intranquilidad. En su lugar se establece una profunda paz y un permanente recuerdo de Dios. Su única preocupación es saber que le puede desagradar. La Noche Oscura se convierte en escuela de todas las virtudes; se ejercita en la resignación y paciencia, ya que permanece fiel a la vida espiritual, a pesar de no hallar consuelo ni refrigerio; alcanza un alto grado de amor de Dios, porque ya sólo obra movida por él. La perseverancia en las contradicciones le da energía y fortaleza. La perfecta purificación de todas las inclinaciones y apetitos sensibles la lleva a la libertad de espíritu en la que maduran los doce frutos del Espíritu Santo. Toma confianza contra los tres enemigos, demonio, mundo y carne, que nada pueden contra el espíritu. También en relación con ellos puede aplicarse lo de «salí sin ser notada». Y ahora que las pasiones han sido aquietadas y que los sentidos están dormidos, se queda «la casa sosegada».

El alma se ha escapado y ha alcanzado el camino del espíritu, el de los aprovechados o vía iluminativa, en el que Dios mismo quiere ser su maestro sin que intervenga la actividad del alma. Esta se encuentra ahora en un estado de tránsito. La contemplación le proporciona alegrías puramente espirituales, en las que también toman parte los sentidos que a su vez están espiritualizados. Pero a veces vuelve todavía a la meditación, y las alegrías se mezclan con dolorosas aflicciones. Antes de que entrara en la Noche del Espíritu a la sequedad y vacío se añadieron pruebas más duras y dolorosas consistentes en penosas tentaciones; el espíritu de impureza y de blasfemia se hacen fuertes por la fuerza de la imaginación y el espíritu

de vértigo la sumerge en mil escrúpulos, en desorden y perplejidad. En medio de estas tempestades se prueban y fortalecen las almas. Muchos no logran traspasar este período de transición, pero los que llegan al fin han de sufrir mucho. Cuanto más alto es el grado de unión con Dios al que Dios quiere elevarlas tanto más profunda y duradera debe ser la purificación. Pero los mismos aprovechados conservan todavía muchas imperfecciones habituales, de las cuáles tienen que ser liberados por la Noche Oscura. Juntamente con el espíritu deben ser purificados plenamente los sentidos, ya que en ellos tienen su raíz las imperfecciones'6.

La exposición de los caminos de la purificación muestra claramente que no falta del todo la luz en esta noche, por más que los ojos del alma no están todavía acomodados a ella y no pueden verla. En las relativamente breves explicaciones que dedica el Santo a los sentidos resaltan enérgicamente los apreciabilísimos frutos de la Noche. Mas esto no está reñido con el mensaje de la Cruz. Ya anteriormente hemos recordado cómo el Salvador terminó el anuncio de su Pasión y muerte de Cruz con el alegre mensaje de la Resurrección. La liturgia de la Iglesia recuerda el «per passionem et crucem ad resurrectionis gloriam». Con la muerte del hombre animal comienza a dar sus primeros pasos el hombre espiritual. Hasta el presente apenas si hemos aludido a este maravilloso renacimiento;

Juan se ha detenido muy poco en la exposición de la primera noche , porque tenía prisa de llegar a la Atoche de/ Espíritu que es el objeto fundamental de su estudio. Por ello es mejor que tratemos de las relaciones de la muerte y de la resurrección inmediatamente después de la Noche Oscura del Espíritu.

16 Vid. la Noche del Espíritu, § 3, cap. 9 (E. Cr. II, 55. -E. PACHO, 639).

2

Espíritu y fe. Muerte y resurrección

(Noche del espíritu)

INTRODUCCIÓN: DESARROLLO DEL PROBLEMA

San Juan de la Cruz llama a la Noche Oscura del Espíritu Camino estrecho. Antes la había llamado Camino de fe y había comparado su oscuridad a la de la media noche. La fe debe por consiguiente representar un papel importante en la ciencia del Espíritu. Para ver esto claramente, debemos (emprender rectamente qué es lo que el Santo entiende por Espíritu y por Fe. No es tarea fácil. Como fondo de todo lo que escribe se encuentra una Ontología del espíritu. Mas no nos ha dejado ningún tratado a este propósito y es posible que ni él mismo se haya preocupado de convertir en teoría lo que vivía en él como conocimiento habitual y que, circunstancialmente, se expresaba al exterior. Para su finalidad carecía de importancia esclarecerlo. La investigación ulterior de estos problemas históricos y espirituales nos llevaría demasiado lejos de nuestro intento. Mas no debemos pasar por alto las cuestiones fundamentales -lo que el santo entiende por espíritu y por fe-. Estas cuestiones deben ser resueltas a base de lo que nos ha dicho de la Noche del Espíritu.

Una cierta dificultad procede del hecho de que ha tratado

de la Noche Oscura en dos veces -en la Subida yen la Noche- y que estos dos tratados han quedado incompletos.

1. DESPOJO DE LAS FUERZAS ESPIRITUALES EN LA NOCHE ACTIVA

a) La noche de la fe como camino para la unión

La segunda noche es más oscura que la primera, por cuanto ésta corresponde a la parte inferior sensitiva del hombre y por ello es más externa. La Noche del Espíritu, por el contrario, corresponde a la parte más elevada, la racional, y es por tanto más interna y priva al alma de la luz de la razón o la ciega.

«La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro»; oscuro porque «hace creer verdades reveladas por el mismo Dios las cuáles son sobre toda luz natural y exceden a todo humano entendimiento sin alguna proporción. De aquí que para el alma esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva y vence a lo menos». «Así la luz de la fe por su grande exceso oprime y vence a la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural»[1].

Puede consecuentemente captar lo sobrenatural cuando Dios la quiera levantar a su conocimiento. El entendimiento por sí sólo puede adquirir conocimientos naturales por vía natural; por vía de los sentidos que le representan el objeto:

«para lo cual ha de tener los fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejantes»[2]. Si se le habla a

1 Subida, lib.2, c. 2 (f. Cr., I, 102. -E. PACHO, 251).

2 Vid. Subida, lib. II, c 2 (f. Cr., I, 103. -E. PACHO, 252).

un hombre de algo que nunca ha visto y que no conoce nada semejante, que pueda servirle de rastro, podrá captar el nombre mas no conseguirá formarse una imagen de la cosa; por ejemplo, un ciego de nacimiento respecto de los colores. Lo mismo sucede en nosotros con la fe; nos da noticia de cosas de las cuáles jamás hemos visto ni oído nada; nada conocemos que se les parezca. Justamemte podemos captar lo que se nos dice, si prescindimos de la luz de nuestro conocimiento natural. Sólo nos queda aceptar lo que oímos sin que nos haya llegado a través de los sentidos. Por ello es la fe Noche completamente oscura para el alma. Mas esto mismo supone alguna luz; un conocimiento completamente cierto que supera a toda otra ciencia y conocimiento, hasta el punto de que sólo en la contemplación perfecta podemos alcanzar una recta idea de la fe. Por ello se dice: Si non credideritis, non intelligetis («si no creyereis no entenderéis») (Isaías 7, 3)[3].

Finalmente, de lo dicho no sólo se deduce claramente que la fe es noche oscura, sino también que es camino: el camino hacia la meta por cuya consecución se esfuerza el alma, es decir, la unión con Dios. Porque ella sola nos da el conocimiento de Dios. Ni ¿cómo podría llegarse a la unión con Dios sin conocerle?. Mas para poder ser dirigida por la fe hasta este término debe el alma comportarse de manera conveniente: introducirse en la Noche por su propia elección y con sus propias fuerzas. Después de haberse despojado en la Noche del sentido del apetito de todas las cosas creadas, tiene que morir ahora para llegar hasta Dios, morir a todas sus fuerzas naturales, a sus sentidos y a su misma razón. Pues para alcanzar la transformación sobrenatural, tiene que dejar tras de sí todo lo natural. Sí, debe desprenderse de todos los bienes sobrenaturales que Dios le regala. Debe deshacerse de todo lo

3 Ibid., 104.-E. PACH0.254

que cae bajo el dominio de su concupiscencia. «Siempre se ha de quedar como desnuda de ellas y a oscuras, así como el ciego, arrimándose a la fe oscura, tomándola por guía y luz y no arrimándose a cosa de las que entiende, gusta y siente e imagina. Porque todo aquello es tiniebla, que la hará errar; y la fe es sobre todo aquel entender y gustar y sentir e imaginar»[4].

Respecto de todo ello debe el alma ser ciega y permanecer en esta ceguera para alcanzar lo que la fe enseña. Porque el que no es completamente ciego, no se deja guiar por el mozo de ciegos sino que confía en lo que él ve. «Y así, el alma sin estribar en algún saber suyo o gusto o sentir de Dios, como quiera que ello, aunque más sea, sea muy poco o disímil de lo que es Dios, para sí por este camino fácilmente yerra o se detiene por no querer quedarse bien ciega en fe, que es su verdadero guía». Para alcanzar la unión con Dios, al alma «no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto, ni al sentido, ni a la imaginación, sino creyendo su ser que no cae en sentido, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber; antes en ella, lo más alto que se puede sentir y gustar de Dios dista en infinita manera de Dios y del poseerlo puramente».

Debe el alma esforzarse para ser perfectamente una misma cosa durante la vida con Aquel con quien otros están tan íntimamente unidos en la gloria como dice el Apóstol san Pablo que «ni ojo jamás lo vio, ni oído lo oyó, ni cayó en pensamiento ni corazón de hombre» (1Cr 2, 9; Isaías 64, 4), por ello en cuanto le sea posible debe mostrarse insensible a «todo cuanto pueda entrar por el ojo y de todo lo que se pueda recibir por el oído y se pueda imaginar con la fantasía y comprender con el corazón que aquí significa el alma»[5]. Si se apoya todavía

4 Ibid., cap. 3, 107 .-E.PACHO, 256-257.
5 Ibid., 108.-E.PACHO, 258.

en sus propias fuerzas no hace más que crearse dificultades e impedimentos. Para conseguir el fin tiene tanta importancia abandonar el camino propio como seguir el verdadero. Sí, «en este camino el entrar en camino es dejar su camino, o por mejor decir, es pasar al término, y dejar su modo es entrar en lo que no tiene modo que es Dios. Porque el alma que a este estado llega, ya no tiene modos ni maneras ni menos se ase ni puede asir a ellos», a ninguna manera particular de entender, de gustar o de sentir «aunque en sí encierre todos los modos, al modo del que no tiene nada, que lo tiene todo. Porque teniendo ánimo para pasar de limitado natural interior y exteriormente, entra en límite sobrenatural que no tiene modo alguno, teniendo en sustancia todos los modos»[6]. Ha de levantarse sobre todo lo espiritual que puede ser conocido y comprendido de manera natural y también sobre todo lo espiritual que puede en esta vida ser gustado y sentido con los sentidos. Cuanto mayor aprecio haga de ello tanto más se aleja del supremo bien. Si en comparación con éste, todo lo tiene en poco, «grandemente se acerca el alma a la unión por medio de la fe»[7].

El Santo da en este lugar una breve explicación de lo que entiende por unión para mejor inteligencia de todo lo que viene exponiendo; no se refiere a esa unión sustancial de Dios ion todas las cosas por la cual éstas permanecen en su ser, sino la unión y transformación del alma con Dios por amor:

«ésta no está realizada siempre, sino sólo cuando ha alcanzarlo el alma la semejanza con el amor». Aquella unión es natural, ésta sobrenatural. La sobrenatural se establece cuando la voluntad del alma y la de Dios quedan fundidas en una, hasta «al punto que no hay nada en una que contradiga a la otra.

6 Ibid., 108.-E.PACHO, 698.

7 Ibid., p. 108 s. -E.PACHO, 258 s.

Cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor.

Esto se entiende no sólo en cuanto a lo que repugna a la voluntad divina según el acto, sino también según el hábito. De manera que no sólo los actos voluntarios de imperfección le han de faltar, mas los hábitos de esas cualesquiera imperfecciones ha de aniquilar. «Y por cuanto toda cualquier criatura y todas las acciones y habilidades de ella no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones y habilidades suyas... y así se transforma en Dios». La luz divina habita naturalmente en el alma. Pero sólo cuando el alma se despoja por amor de Dios de todo lo que no es Dios -esto es amar- puede ser iluminada y transformada en Dios «y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios, y tiene lo que tiene el mismo Dios». Y llega a tanto esta unión «que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante; y el alma más parece Dios que alma». Es Dios por participación, pero conserva a pesar de la unión «su ser naturalmente... tan distinto del de Dios como antes»[8].

8 Ibid., cap. 4, p. 103 s. -E. PACHO, 252 s.

b) La desnudez de las fuerzas espirituales como camino y muerte de cruz

El despojo que se exige para esta unión transformante debe producirse en el entendimiento por medio de la fe, en la memoria por la esperanza y en la voluntad por el amor. De la fe ya hemos dicho que por su medio el entendimiento adquiere un conocimiento oscuro pero seguro. La fe le muestra a Dios como luz inaccesible, incomprensible e infinito ante el cual fallan todas las fuerzas naturales y por lo mismo hace volver al entendimiento al reconocimiento de su nada; conoce su impotencia y la grandeza de Dios. De la misma manera la esperanza vacía la memoria, porque se preocupa de algo que no posee; «la esperanza que se ve no es esperanza; porque si lo que uno ve lo posee ¿cómo lo espera?» (Rom 8, 24). Nos enseña a esperarlo todo de Dios y nada de nosotros mismos o de las demás criaturas. Esperar de él una felicidad sin fin y renunciar por ello en esta vida a todo gusto y posesión. Finalmente el amor libra la voluntad de todas las cosas, en cuanto obliga a amar a Dios sobre todas ellas. Pero esto sólo es posible cuando se ha suprimido el apetito de las criaturas.

Este camino del despojo total ha sido descrito anteriormente como el camino angosto que pocos encuentran (Mt 7, 14) el camino que conduce al alto monte de la perfección y que sólo puede ser andado por aquellos que no se asustan de ninguna carga. El camino de la Cruz, al cual convida Jesús a sus discípulos: «El que quiera ser mi discípulo niéguese a sí mismo, lome su Cruz y sígame. Porque el que quiere salvar su vida la perderá; pero el que por mi amor la perdiere la salvará» (Mc 8, 34 s.). Lo que aquí se exige no es un poco de recogimiento y una cierta mejora en este o en el otro aspecto; una pequeña prolongación de la oración o un poco de mortificación y en ellos gozar de consuelos y sentimientos espirituales. Quienes

con ello se contentan, «huyen como de la muerte en ofreciéndoseles algo de esto sólido y perfecto, que es la aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo, lo cual es Cruz pura espiritual y desnudez de espíritu pobre en Cristo». Lo otro no es más que «buscarse a sí mismo en Dios, lo cual es harto contrario al amor. Porque buscarse a sí mismo en Dios, es buscar los regalos y recreaciones de Dios. Mas buscar a Dios en sí, es no sólo querer carecer de eso y de eso otro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios»[9].

Odiar su alma -o intentarlo- significa renunciar por amor de Cristo a «todo lo que puede apetecer su voluntad y gustar, escogiendo lo que más se parece a la Cruz». Beber el cáliz con el Señor (Mt 20, 21) significa morir a la naturaleza -tanto sensitiva como espiritual-. Sólo así puede el alma ascender por el camino estrecho. «Pues en él no cabe más que la negación... y la Cruz, que es el báculo para poder estribar en él, con el cual grandemente se aligera y facilita. De donde el Señor dijo por san Mateo: mi yugo es suave y mi carga liviana, la cual es la Cruz (Mt 11, 30). Porque si el hombre se determina a sujetarse y llevar esta Cruz, que es un determinarse de veras a querer hallar y llevar trabajo en todas las cosas por Dios, en todas ellas hallará grande alivio y suavidad para andar este camino así desnudo de todo sin querer nada. Empero si pretende tener algo, ahora de Dios, ahora de otra cosa, con propiedad alguna, no va desnudo ni negado en todo; y así no cabrá, no podrá subir por esta senda angosta. Las almas espirituales tienen que persuadirse de que este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones ni modos, ni maneras, ni gustos..., sino en una sola cosa necesaria, que es saberse negar

9 Ibid., cap. 6, 122. -E. PACHO, 275.

de veras según lo interior y exterior, dándose al padecer por Cristo, y aniquilándose en todo. Porque ejercitándose en eso, todo eso otro y más que ello se obra y se halla aquí. Y si en este ejercicio hay falta, que es el total y la raíz de las virtudes todas, todas esotras maneras es andar por las ramas y no aprovechar, aunque tengan tan altas consideraciones y comunicaciones como los ángeles». Cristo es nuestro camino. Todo se reduce a comprender cómo hemos de caminar imitando al modelo que es Cristo.

«Cuanto a lo primero, cierto está que él murió, cuanto a lo sensitivo espiritualmente en su vida, y naturalmente en su muerte. Pues como él dijo, en la vida no tuvo donde reclinar la cabeza (Mt 8, 20). Y en la muerte lo tuvo menos. Cuanto a lo segundo, cierto está que al punto de la muerte quedó también desamparado y como aniquilado en el alma, dejándole el Padre sin consuelo ni alivio alguno, en íntima sequedad, por lo cual fue necesitado a clamar en la Cruz: «Deus meus, Deus meus, ut quid deleriquisti me?: Dios mío ¿por qué me has desamparado?» (Mt 27, 46). Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que ha tenido en su vida. Y así entonces hizo la mayor obra que en toda su vida con milagros y maravillas había hecho...; que fue reconciliar y unir al género humano por la gracia con Dios. Y esto fue al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo; conviene a saber: acerca a de la reputación de los hombres, porque como le veían morir en un madero, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó, porque puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios... para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes sensitiva y espiritual,

tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste pues en recreaciones ni gustos ni sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de Cruz sensitiva y espiritual, interior y exterior»[10].

c) Incapacidad de todo lo creado para servir de medio para la unión. Insuficiencia del conocimiento natural y sobrenatural

Se puede percibir aquí cómo pulsaba el corazón de nuestro Santo. Habla de grandes verdades que ha conocido y en cuya divulgación consiste su misión; nuestra meta es la unión con Dios, nuestro camino Cristo crucificado. El único medio apropiado para ello es la fe. Esto puede probarse, demostrando que ninguna cosa real o imaginaria fuera de ella puede servirnos para esta unión. Todo medio debe corresponder a su fin; por consiguiente, sólo puede ser medio para la unión con Dios «aquel medio que junta con él y tiene con él próxima semejanza». Esto no puede afirmarse de ninguna cosa creada. Por más que todas las cosas tengan cierta relación con Dios y lleven un cierto rastro suyo, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial; antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar perfectamente en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora sean terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza. «Los mismos ángeles y Santos están tan lejos de la esencia divina, que no

10 Ibid., 123 s. -E. PACHO, 276

puede el entendimiento por su medio unirse perfectamente a Dios». Y esto mismo puede afirmarse para «todo lo que la imaginación pueda imaginar y el entendimiento recibir y entender en esta vida»[11]. El mundo natural lo conoce el alma a través de formas y figuras que recibe por el sentido, y éstas no le sirven para adelantar en el camino que conduce a Dios. Y ni aún lo que aquí en la tierra puede conocer de una manera precisa a Dios. No puede el entendimiento con su propia capacidad formarse un concepto adecuado de Dios, ni la imaginación con su fantasía crear formas o imágenes que puedan representarle, ni finalmente puede la voluntad gustar ningún placer o gusto parecido a aquel que es Dios. Por lo cual el hombre para llegar hasta Dios «antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender; y antes cegándose y poniéndose en tinieblas, que abriendo los ojos para llegar más al Divino Rayo...». Por ello el Areopagita llama a la contemplación Mística Teología, esto es, sabiduría de Dios secreta y rayo de tiniebla[12].

Esta tiniebla que guía hasta Dios es, como ya sabemos, la fe. Es el único medio que nos lleva a la unión, porque pone a Dios delante de nuestros ojos tal como él es: infinito y trino. La fe es semejante a Dios porque ambos ciegan el entendimiento y se le aparecen en tinieblas. Por lo cual el alma está más íntimamente unida a Dios cuanto más está llena de fe. Su oscuridad la representa la Sagrada Escritura en la imagen de la Nube bajo la cual Dios se ocultaba en las revelaciones del Antiguo Testamento: ante Moisés sobre la Montaña[13]; en el templo de Salomón[14]. En esta oscuridad se oculta la luz de la

11 Ibid.. cap. 7, 128 ss.-E. PACHO, 279 s.

12 Mística Teología, I, 1: Subida, lib. II, cap. 7 (f. Cr., I, 130.-E. PACHO, 282).

13 Ex 19, 9 y 16; y 24, 15 s.

14 3 Reyes, 8, 12.

verdad. Será descubierta e irradiará tan pronto como desaparezca la fe al acabar la vida[15]. Pero mientras tanto necesitamos de ella. Lo que ella nos da -la contemplación- es un conocimiento oscuro y general; la fe no sólo está por encima de la capacidad natural sino también de los diversos modos con que al entendimiento clara y particularmente pueden comunicársele conocimientos sobrenaturales. Pueden mostrarse a los ojos del cuerpo figuras del otro mundo, ángeles o Santos o un extraordinario resplandor. Pueden oírse palabras desusadas, percibirse olores agradables, gustarse gustos sensibles o sentirse grandes sensaciones de placer en el tacto.

Todo esto ha de desecharse sin investigar si es bueno o malo. Corresponde a Dios más propiamente comunicarse al espíritu que al sentido, y en ello encuentra el alma mayor seguridad y hace mayores progresos, mientras que con los fenómenos sensibles por lo regular van unidos grandes peligros. Porque en ésta los sentidos pretenden juzgar acerca de las cosas espirituales que conocen tan poco, como un jumento de las cosas de razón. En este terreno puede también el demonio ejercitar sus artes, puesto que tiene influjo en lo corpóreo. Y aunque las figuras procedieran de Dios, son tan poco provechosas para el espíritu, que, cuanto más se asienta en apariencias exteriores, menos estímulo tiene para la oración, y da la sensación de que tienen para él más importancia y se deja mejor guiar por ellas que por la fe, y además conducen al alma a pensar más altamente de sí misma. Por ello se sirve con tanta complacencia de ellas el demonio para perder a las almas. Por todos estos motivos lo mejor es rechazar tales imágenes. Si son de Dios, nada pierde el alma en ello, puesto que toda comunicación que procede de Dios «en este mismo punto que parece o se siente, hace su primer efecto en el -

15 Subida, lib. II, cap. 8 (E. Cr.. I, 133.-E. PACHO, 285)

espíritu, sin dar lugar a que el alma tenga tiempo de deliberación en quererlo o no quererlo». Y contrariamente a lo que acontece con las visiones del Demonio «que sólo puede poner primeros movimientos en la voluntad y no puede moverla a más si ella no quiere». A pesar de estos efectos saludables, no debe el alma en manera alguna desear tales apariciones: 1) «porque causan perjuicio a la fe que está por encima de toda aprensión de los sentidos y de esta forma apartan al alma del único medio para la unión con Dios. 2) Detienen al espíritu y la impiden levantarse a lo invisible. 3) No dejan llegar al alma al verdadero abandono y desnudez del espíritu; 4) Al quedarse pegada a lo sensible se hace menos permeable al espíritu de piedad; 5) Al procurar egoístamente las visiones, pierde la gracia que Dios quería concederle. 6) Con ello da paso al demonio para engañarla con tales visiones. Porque si el alma no rechaza y se muestra desfavorable a tales apariciones, el demonio va cesando de que ve que no hace daño; y Dios por el contrario va aumentando y aventajando las mercedes en aquella alma humilde y desapropiada, constituyéndola y poniéndola sobre lo mucho, como el siervo que fue fiel en lo poco...(Mt 25, 21) en las cuáles mercedes si todavía el alma fuere fiel y retirada, no parará el Señor hasta subirla de grado en grado a la divina unión y transformación»[16].

De la misma manera que las aprensiones de los sentidos deben también rechazarse las imágenes de los sentidos interiores, imaginación y fantasía. La primera forja imágenes, la otra fantasea sobre lo imaginado. Ambas son útiles para la meditación relacionada con tales imágenes. (Por ejemplo, se puede representar a Cristo en la Cruz, o en la columna de la flagelación o la Dios en el trono de gloria). Todas estas imágenes sirven tan poco de medio inmediato para la unión como

16 Ibid.. cap. 10, p. 137 s- E. PACHO 295.

los objetos de los sentidos exteriores, «porque la imaginación no puede fabricar ni imaginar cosas algunas fuera de las que con los sentidos exteriores ha experimentado... o cuando mucho con poner semejanzas de otras cosas vistas, oídas o sentidas»; porque éstas no pertenecen a más alta categoría que las sensibles, «por cuando todas las cosas creadas... no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios», no puede servir de próximo medio para la unión con Dios, aquello cuyo parecido podemos representarnos según nuestro capricho. Para los principiantes puede que sea necesario imaginarse a Dios como un gran fuego o resplandor o algo semejante para que el alma se inflame o mueva a amor a través de lo sensible. Mas estas imágenes sólo servirán de medio remoto... Las almas «ordinariamente han de pasar por ellas para llegar al término y estancia del reposo espiritual». Pero debe ser de manera que «pasen por ellas y no se estén en ellas, porque de esa manera no llegaran al término...»[17].

El tiempo apropiado para abandonar la etapa de la meditación habrá llegado cuando concurran las tres señales que ya conocemos por la Noche Oscura del Sentido[18]; que el alma no encuentre ya gusto, ni jugo en la oración sensible; que no sienta tampoco inclinación a ocuparse de otras cosas; que guste de plena quietud entretenerse con Dios en una noticia general amorosa. Este conocimiento amoroso ordinariamente es fruto de precedentes meditaciones conseguido a través de penosas consideraciones, reflexiones y noticias particulares,

17 Ibid., cap. 11, 146 s.-E. PACHO 299 ss.

18 En la Subida (lib. II cap. 11 y 12) se encuentran en forma distinta. La primera señal de la Noche es la segunda de la Subida. La segunda de la Noche, tercera en la Subida. La tercera de la Noche, primera en la Subida. En la Noche estas señales sirven para indicar la acción purificadera de Dios en el alma, por medio de la incipiente contemplación infusa.-(Nota de la edición alemana).

que por el largo ejercicio se han convertido en hábito. Por más que a veces Dios produce este estado en el alma sin que preceda mucho ejercicio, «poniéndolas luego en contemplación y amor». Este conocimiento general amoroso no permite ya ninguna noticia distinta, ni se detiene en particularidades, «por lo cual, en poniéndose el alma en oración, ya como quien tiene allegada el agua bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necesario sacarla por los arcaduces de las pasadas consideraciones, formas o figuras. De manera que luego en poniéndose el alma delante de Dios se pone en acto de noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada en que está el alma bebiendo sabiduría, amor y sabor». Toda la intranquilidad y tormento vienen de no entender este estado y del empeño en volver a la meditación que se ha hecho ya infructuosa.

En la contemplación continúan unidas las potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad. Pero en la meditación y consideración ve además el Santo una actividad de las potencias del sentido. Cuanto más pura, simple y perfecta y más espiritual e interior es la noticia general, -y esto sucede cuando se derrama en un alma completamente pura, libre de todas las demás impresiones y conocimientos particulares-, tanto más libre y delicada será y tanto más pronto podrá sustraerse a la percepción. El alma se encuentra en un profundo olvido y vive como abstraída del tiempo. La oración le parece muy breve aunque haya durado horas. Es la oración breve que «penetra los cielos porque la tal alma está unida en inteligencia celestial»[19]. Deja en el alma como efecto un levantamiento de mente a inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas, formas y figuras. Al mismo tiempo, las más de las veces queda también afectada la voluntad sumergida en deleite de amor, sin que sepa cuál es el objeto particular de este amor. La actividad del alma en este estado consiste simplemente en recibir «lo que le dan, como acaece en las

iluminaciones, ilustraciones e inspiraciones de Dios». Es una luz limpia y serena ésta que se le infunde y nada puede asemejársele, por lo cual el acudir a objetos o consideraciones particulares «impediría la luz sutil y sencilla general del espíritu poniendo aquellas nubes en medio». «Esta luz nunca falta en el alma; pero por las formas y velos de criaturas con que el alma está velada y embarazada no se le infunde, que si quitare estos impedimentos y velos del todo... quedándose en la pura desnudez y pobreza del espíritu, luego el alma ya sencilla y pura se transformaría en la sencilla y pura sabiduría divina, que el hijo de Dios». Y se infundirá en el alma «el divino sosiego y paz... con admirables... noticias de Dios, envueltas en divino amor»[20]. En este alto estado de unión de amor, ya no se comunica Dios al alma «mediante algún disfraz de visión imaginaria o semejanza o figura... sino boca a boca... (Núm. 12, 6 ss.) esto es, en esencia pura y desnuda de Dios, que es como la boca de Dios, en amor, con esencia pura y desnuda del alma, mediante la voluntad, que es la boca del alma, en amor de Dios»[21].

Para llegar hasta aquí es preciso andar un largo camino. Dios guía al alma gradualmente a esta elevada cumbre. Se acomoda a su naturaleza y le comunica al principio lo espiritual por medio de cosas comprensibles y la lleva instruyéndola «por formas, imágenes y vías sensibles a su modo de entender, ahora naturales, ahora sobrenaturales y por discursos a ese sumo espíritu de Dios». Las visiones de la imaginativa tienen también su cabida en este plan de educación divina. Pero en ellas no debe el alma atender a otra cosa sino a «lo que Dios pretende y quiere, que es el espíritu de devoción, pues

19 Ibid.. cap. 12, 154 ss.-E. PACHO, 308ss.

20 ibid., cap. 13, 164 s.-E. PACHO, 318 s.

21 ibid.. cap. 14, 168 s.-E. PACHO, 324 s.

que no las da para otro fin principal; y se deja lo que El dejaría de dar si se pudiese recibir en espíritu sin ello..., que es el ejercicio a aprehensión del sentido»[22].

En el Antiguo Testamento estaba permitido, en conformidad con la ordenación divina, desear visiones y revelaciones y dejarse guiar por ellas, porque Dios descubría de esta forma los secretos de fe y manifestaba su voluntad. Y es que «lo que hablaba antes en partes a los profetas, ya lo ha hablado en El todo dándonos el todo que es su Hijo». Antes hablaba Dios para prometemos a Cristo. Ahora todo nos lo ha dado en El y nos ha dicho: «Oídle» (Mt 17,5). Desear ahora revelaciones implicaría falta de fe, ya que «en El están escondidos todos los tesoros de sabiduría y ciencia de Dios» (Col 2,3). «Y así en todo nos habernos de guiar por la doctrina de Cristo Señor nuestro, hombre, y de su Iglesia y de sus ministros, humana y visiblemente, y por esa vía remediar nuestras ignorancias y flaquezas espirituales. Y no se ha de creer cosa por vía sobrenatural, sino sólo lo que es enseñanza de Cristo hombre, i orno digo, y de sus ministros, hombres... Todo lo demás no es nada ni se ha de creer sino conforme con ello». Tampoco en la ley Antigua era lícito a cualquiera interrogar a Dios y tampoco respondía más que a los sacerdotes y profetas. «Porque es Dios tan amigo que el gobierno y trato de los hombres sea también por otros hombres semejantes a él y que por razón natural sea el hombre regido y gobernado, que totalmente quiere que las cosas que sobrenaturalmente nos comunica no las demos a entender... ni hagan en nosotros confirmada 11 lorza y segura hasta que pasen por este arcaduz humano de 1.1 boca del hombre. Y así siempre que dice algo o revela al alma...» imprime «una manera de inclinación puesta en la misma alma a que se diga a quien conviene decirse. Porque en

22 Ibid., cap. 15, 174 ss.-E. PACHO, 330 ss.

aquellos que se juntan a tratar la verdad se junta allí él para aclararla y confirmarla en ellos»[23]. A lo que el entendimiento comprende con ayuda de los sentidos exteriores ni interiores y sin propio obrar «se ofrecen al entendimiento clara y distintivamente por vía sobrenatural pasivamente; que es sin poner el alma algún acto y obra de su parte, a lo menos activamente y como suyo».

El Santo distingue entre visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales, y agrupa a los cuatro bajo la denominación general de visiones intelectuales, porque en todas ellas se da de alguna forma un ver del alma. En sentido más estricto reserva este nombre a lo que es visto espiritual mente a la manera de visión corporal. A su vez puede llamarse revelación «a lo que el alma recibe aprendiendo y entendiendo cosas nuevas...»; y a lo que el alma recibe a modo de oír, llamamos locución y a lo que recibe a modo de los demás sentidos... llamamos sentimientos espirituales». En ninguno de ellos intervienen ni formas, ni imágenes, ni figuras, sino que inmediatamente se comunican por obra y medios sobrenaturales.

Aunque estas aprensiones son de más subidos quilates y más provechosas que las que se reciben por intermedio de los sentidos o por la imaginación no debe olvidarse que también en este caso puede suceder que salga perdiendo el entendimiento. «Porque, embarazándose y enrudeciéndose con ellas, no se le impida el camino de soledad y desnudez...»[24]. Las visiones pueden representar ante los ojos del alma tantos seres corporales como incorpóreos. Puede el alma contemplar en una cierta luz sobrenatural todas las cosas corporales que hay en el cielo o en la tierra. Los seres incorpóreos (Dios, ángeles, alma) sólo pueden ser vistos con la lumbre de

23 Ibid., cap. 20,210 ss. -E. PACHO, 365 ss.
24 Ibid.. cap.21,2223 s.-E. PACHO, 381.

gloria, y ni aún esto en la presente vida. «Porque si Dios las quisiera comunicar al alma esencialmente, como ellas son, luego saldría de las carnes y se desataría de la vida mortal». Estas visiones sólo pueden excepcionalmente concederse a alguno, «disponiendo Dios y salvando la condición de vida natural, abstrayendo totalmente al espíritu de ella. Como san Pablo en su visión del tercer cielo fue arrebatado de la vida natural» (2 Cor 12,2). Estas visiones sólo rarísimas veces acaecen y únicamente en hombres como Moisés, Elías y Pablo, «que son fuentes del espíritu de la Iglesia y ley de Dios». «Pero las sustancias espirituales no se pueden de ley ordinaria desnuda y claramente ver en esta vida con el entendimiento; puédense empero sentir en la sustancia del alma, mediante una noticia amorosa con suavísimos toques y juntas». Esta «noticia oscura amorosa -que es la fe- sirve en esta vida para la divina unión, como la lumbre de gloria sirve de de medio en la otra para la clara visión»25.

Aquí se nos adelanta algo de lo que tratará más tarde extensamente. Vale, sobre todo, para dar luz acerca de las visiones espirituales de cosas corporales. Pueden éstas ser vistas por el entendimiento por una luz sobrenatural, a la manera como los ojos ven las cosas por luz natural. Pero el ver espiritual es más sutil y claro que el corporal. Es como el resplandor del relámpago que en la oscura noche súbitamente y por un instante hace ver las cosas clara y distintamente. Por influjo de la luz espiritual quedan las cosas tan profundamente grabadas en el alma, que, cada vez que ilustrada de Dios las advierte, las vuelve a ver como las viera antes. Estas visiones producen en el alma quietud, iluminación, celestial alegría, amor puro, humildad y elevación de espíritu. Por estos efectos se distinguen de las imitaciones diabólicas. A pesar de todo

25 Ibid., cap. 22,225 ss. -E. PACHO, 381 ss.

debe el alma rechazarlas, porque si el alma quisiera conservarlas como un tesoro, «sería estarse con aquellas formas, imágenes y personajes que acerca del interior residen embarazada, y no iría por negación de todas las cosas a Dios». Es cierto que con el recuerdo de tales visiones puede alcanzarse un cierto grado de amor, pero puede conseguirse todavía más alto por medio de la fe pura, cuando por la desnudez, oscuridad y pobreza de espíritu se arraiga en el alma, se le infunde esperanza y amor, un amor que no se da a conocer por sentimiento alguno de ternura en el alma, sino que se manifiesta por un mayor ánimo, y una desconocida fortaleza. Dios es incomprensible y está sobre todo, y por esta razón «nos conviene ir a él por negación de todo»[26].

Con el nombre de revelaciones designa San Juan de la Cruz dos clases de comunicaciones espirituales: conocimiento intelectual, en el que se descubren verdades ocultas -pueden referirse a cosas materiales o espirituales- y revelaciones en el propio y estricto sentido, por cuyo medio se revelan secretos. El conocimiento de verdades puras es completamente distinto del de las visiones corporales del que hemos hablado antes. Pueden ser verdades acerca del Creador y de la criatura. Vienen acompañadas de un deleite sin igual e inefable. «Porque acaecen estas noticias derechamente acerca de Dios, sintiendo altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc., y todas las veces que se siente, pega en el alma aquello que se siente. Que por cuanto es pura contemplación, ve claro el alma que no hay cómo poder decir algo de ello, si no fuese decir algunos términos generales; mas no para que en ellos se pueda acabar de entender lo que allí el alma gustó y sintió». Si se trata del conocimiento del mismo

26 Ibid., p. 231.-E. PACHO, 387.

Dios, no se refieren a nada particular. «Estas altas noticias amorosas no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma a la divinidad». De algunas «noticias y toques de estos que hace Dios en la sustancia del alma basta una de ellas para quitar al alma de una vez todas las imperfecciones que ella no había podido quitar en toda la vida, mas la deja llena de bienes y virtudes de Dios. Y le son al alma tan sabrosos y de tan íntimo deleite estos toques, que con uno de ellos se dará por bien pagada de todos los trabajos que en su vida hubiese padecido, aunque fuesen innumerables». El alma no puede llegar a este elevado conocimiento por ningún esfuerzo propio. Sólo Dios obra en ella sin su colaboración, a veces cuando menos lo piensa o lo desea. Y como le vienen tan repentinamente y sin su cooperación, «no tiene el alma que hacer en ellas en querer o no quererlas, sino háyase humilde y resignadamente acerca de ellas, que Dios hará su obra cuando y como él quisiere».

Respecto de estas noticias no piensa el Santo que hayan de ser desechadas como las anteriores, porque son una parte de la unión a la cual pretende encaminar al alma. Por ello debe desasirse de todas las otras y padecer con humildad, resignación y desinterés de toda retribución. Porque estas mercedes no se hacen al alma propietaria, por cuanto son hechas con muy particular amor de Dios, que tiene con la tal alma, porque el alma también se le tiene a él muy desapropiada. «Así se manifiesta Dios al alma que se allega a El y de veras le ama».[27].

27 Ibid.. cap. 24,235 ss. - E. PACHO, 389 SS.

Muy diferentes de éstas son las otras dos maneras de noticias sobre cosas tales como hechos y casos que acaecen entre los hombres. Pertenecen al espíritu de profecía y a lo que san Pablo llama «discreción de espíritus» (1Cor 12,10), se asientan profundamente en el alma y despiertan un convencimiento inconmovible de su verdad. Mas, a pesar de todo, deben ser sometidos al Director Espiritual, porque la fe es más seguro camino para la unión con Dios que el de la razón. Así algunas almas llegan por modo sobrenatural al conocimiento de la naturaleza y de sus fuerzas. A veces son sólo iluminaciones particulares y pasajeras en los muy adelantados, pero, otras, consisten en conocimientos generales y duraderos. Hay espirituales que pueden con la fuerza de la ilustración sobrenatural ver lo que hay en el interior de otros por señales que no aparecen externamente. Además pueden conocer las acciones y suerte de ausentes. Estos conocimientos los recibe el alma sin hacer nada para ello. Puede ser que sin pensar absolutamente en ello adquiere un conocimiento de lo que ha leído u oído, mucho más claro que «la palabra suena». Sucede a veces que oye palabras de un idioma desconocido y, sin embargo, comprende perfectamente su sentido. En este terreno (al contrario de lo que acontecía en el anterior) puede de nuevo el demonio intervenir notablemente. Por lo cual, aun miradas desde este punto de vista, son de poca utilidad para el fin de la divina unión y encierran muchos peligros. De aquí que lo mejor sea desecharlas, comunicarlas al Director y seguir su consejo. Como estas cosas solo pasivamente pueden comunicársele al alma, «siempre se queda en ellas el efecto que Dios quiere sin que el alma ponga diligencia en ello»[28].

Las revelaciones en sentido estricto se refieren a los misterios de la fe; a la esencia de Dios (Trinidad y Unidad) así como

28 Ibid.. p. 243. -E. PACH0.400.

a la acción divina en la creación. A un segundo género pertenecen las promesas y amenazas que hace Dios por boca de los Profetas, así como «otros muchos casos particulares que Dios ordinariamente revela, así acerca del universo en general, como también en particular acerca de reinos, provincias, estados, familias y de personas particulares». Cuando descubre al espíritu las verdades de fe en sentido estricto, no se trata de revelaciones, puesto que ya estaban reveladas, sino que son una manifestación y aclaración de la verdad revelada. Como todo esto se comunica por medio de palabras o señales, puede ser imitado por el demonio. Si en ello se revelase algo que se apartara de la fe, en manera alguna se podría aceptar. Y aunque se trate de una nueva manifestación de verdades ya reveladas, no debe el alma «creerlas porque entonces se revelan, sino porque ya están reveladas bastantemente a la Iglesia». Y «conviénele al alma mucho no querer entender esas cosas claras acerca de la fe para conservar puro y entero el crédito de ella también y para venir en esta noche del entendimiento a la luz de la divina unión». El alma obrará prudentemente si se guarda de ellas «para caminar pura y sin error en la Noche de la Divina Unión»[29].

*

El Santo ha tratado bajo el nombre de locuciones de un tercer grupo de comunicaciones espirituales, que el entendimiento recibe sin intervención de los sentidos. Se dividen en sucesivas, formales y sustanciales. Las primeras son palabras y razones que forma el espíritu cuando está recogido en sí. Esto le sucede «cuando está el espíritu recogido y embebido en alguna consideración muy atento..., discurriendo de uno en otro y formando

29 Ibid., cap. 25,245 ss. -E. PACHO 401 ss.

palabras y razones muy a propósito, con tanta facilidad y distinción y tales cosas no sabidas de El». Le parece que es otro el que responde y le enseña. De hecho está hablando consigo mismo. El se propone las preguntas y las responde, pero en ello es instrumento del Espíritu Santo bajo cuya ayuda piensa. «Porque como entonces el entendimiento está unido y recogido con la verdad de aquello que piensa y el Espíritu Divino está también unido con El en aquella verdad, como lo está siempre con toda verdad, de aquí es que comunicando el entendimiento en esta manera con el Espíritu Divino mediante aquella verdad, juntamente vaya formando en el interior sucesivamente las demás verdades que son acerca de aquella que pensaba, abriendo la puerta y yéndole dando luz el Espíritu Santo enseñador». A pesar de esta iluminación no está el alma asegurada contra el error, en primer lugar porque la luz es tan fina y espiritual, que el entendimiento no puede orientarse fácilmente y, además, porque el mismo entendimiento puede engañarse. «Que como ya comenzó a tomar hilo de la verdad al principio, y luego pone de suyo la habilidad o rudeza de su bajo entendimiento es cosa fácil ir variando conforme a su capacidad». Puede suceder que un entendimiento por naturaleza vivo y penetrante pueda sin ninguna ayuda sobrenatural llegar a semejantes actividades del espíritu y piense estar iluminado por Dios. A este peligro se añade otro y es pensar que por estas pretendidas locuciones divinas se les comunica algo grande y apartarse del abismo de la fe. Deben guardarse de ello, porque, aun cuando la iluminación se deba al Espíritu Santo, el entendimiento en verdad es iluminado por el Espíritu Santo conforme al grado de su recogimiento. Pero nunca alcanza mayor recogimiento que en la fe. «Porque cuanto más pura y esmerada está el alma en perfección de viva fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo».

La luz que en la fe recibe, en comparación a lo que por medio de la iluminación de verdades se le comunica, es lo que el oro para los metales deleznables y como el Océano comparado con una gota de agua. «Porque en la una manera se le comunica sabiduría de una, dos o tres verdades.... y en la otra se le comunica toda sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios que se le comunica al alma en fe». «Cuando uno hace caso de esas comunicaciones sobrenaturales impide esta plenitud. Debe más bien el alma con corazón puro y sencillo aprender «a no hacer caso sino de fundar la voluntad en fortaleza de amor humilde y obrar de veras, y padecer imitando al Hijo de Dios en su vida y mortificaciones en todo; que éste es el camino para venir a todo bien espiritual, y no muchos discursos interiores», que pueden provenir no sólo de la actividad de la propia naturaleza sino también del influjo del demonio. Ciertamente que dejan efectos diferentes en el alma según la causa de donde proceden, pero se precisa gran experiencia de la vida interior para distinguirlos con seguridad. Por lo cual lo mejor es no darles ningún valor. Debemos contentarnos «con saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia, que esto basta para inflamar mucho nuestra voluntad»[30].

Las palabras formales se diferencian de las sucesivas en que el espíritu las recibe sin poner nada de su parte, ni estar recogido y sin haber pensado en lo que recibe. A veces son muy formadas y otras consisten en una manera de conceptos en los que se comunica algo. Unas veces constan de una sola palabra, otras contienen muchas y, a veces, se componen de largas

30 Ibid., cap. 27,251 ss. - E. PACHO, 406 ss.

enseñanzas. No dejan impresión profunda, porque por lo general su única finalidad es enseñar o esclarecer al alma acerca de algún punto determinado. Por lo común ellas mismas disponen al alma para recibirlas. Mas puede suceder también que el alma muestre repugnancia al efecto que pretenden producir. Y esta repugnancia la permite Dios, sobre todo, cuando se trata de obras muy importantes que deben llevar el sello Divino. En las cosas humildes y bajas les pone mayor facilidad. Lo contrario acaece cuando son del demonio, pues entonces el alma se muestra llena de celo para las obras grandes y extraordinarias y siente repugnancia para las comunes, aunque también aquí resulta difícil distinguir lo que viene del bueno o del mal espíritu. Por ello «de estas palabras formales tan poco caso ha de hacer el alma como de las otras sucesivas». Por lo cual jamás ha de seguir lo que las palabras reclaman, sino que antes exigen comunicarlas con algún director espiritual experimentado y seguir su consejo. Si no se encuentra a nadie con suficiente experiencia, lo mejor será quedarse con lo que ellas contienen de seguro y esencial y no preocuparse más de ello ni comunicarlo con nadie[31].

Las palabras sustanciales tienen de común con las formales el que claramente se imprimen en el alma, pero difieren de ellas porque producen un efecto vivo y sustancial; causan en el alma lo mismo que dicen. Así si les habla el Señor y les dice:¡ámame!, si se trata de palabras sustanciales inmediatamente se hallan en posesión de este amor y pueden verificarlo. Las palabras: «no temas», inmediatamente en un alma angustiada producen valor y paz. Tales locuciones son para el alma «vida y

31 Ibid., cap. 28,258 ss.-E.PACHO, 413 ss

virtud y bien incomparable; porque tal vez le hace más bien una palabra de éstas, que cuanto el alma ha hecho en su vida». Nada tiene que hacer, nada que desear, nada que temer. Es indiferente el que se muestre propicia o reacia a ellas. Ni debe preocuparse de ponerlas por obra, puesto que el mismo Dios se encarga de hacerlo. Las locuciones se le comunican sin su deseo: «háyanse con resignación y humildad en ellas. No tiene qué desechar, porque el efecto de ellas queda sustanciado en el alma y lleno de bien de Dios, al cual, como se le recibe pasivamente, su acción es menos en todo».

No hay que temer aquí ningún engaño del entendimiento o del demonio, porque ni uno ni otro son capaces de tales efectos sustanciales. Sólo en el caso de que un alma hubiera hecho un pacto libre con el demonio podría imprimirle sus pensamientos y palabras; pero serían efectos tales, que no tendrían semejanza con las que obra Dios.

«Y así estas palabras sustanciales sirven mucho para la unión del alma con Dios; y cuanto más interiores más sustanciales son y más aprovechan»[32].

Como cuarto y último género de aprensiones intelectuales se cuentan los sentimientos espirituales. Pueden ser de dos clases: sentimientos espirituales enraizados en la inclinación de la voluntad y sentimientos espirituales que tienen su asiento en la sustancia del alma. Aún los primeros, cuando son de Dios, son muy subidos, pero los segundos «son altísimos y de gran bien y provecho». Ni el alma ni quien la dirige pueden saber cómo y por qué comunica Dios tales gracias, porque no dependen de las consideraciones ni de las obras del alma. Es

32 Ibid., cap. 29,261 ss.-E.PACH0.416 ss

cierto que con las tales obras y consideraciones puede el alma predisponerse a estas gracias, mas Dios las da «a quien quiere y como quiere y por lo que El quiere». Algunos que se habrán ejercitado en muchas obras no les comunicará estos toques y, en cambio, a otros muchos que habrán hecho menos se los dará en grado subido y abundantemente. Muchos de estos toques pueden sentirse claramente, pero pasan pronto; otros son más indeterminados, pero duran más. De todos estos sentimientos -tanto de los de la voluntad como de los que se obran en la esencia del alma-deriva al entendimiento un cierto conocimiento e inteligencia, que consiste ordinariamente en un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento, al que no puede poner nombre como tampoco al sentimiento del cual redundan. Tanto las noticias como los sentimientos se le comunican al alma pasivamente, la cual «tampoco ha de hacer nada en ellos, sino haberse pasivamente acerca de ellos sin entrometer su capacidad natural. Porque... facilísimamente con su actividad turbará y deshará aquellas noticias delicadas que son una sabrosa inteligencia sobrenatural a que no llega el natural...; y así no ha de procurarlas ni tener gana de admitirlas porque el entendimiento no vaya de suyo formando otras; ni el demonio en aquel tiempo tenga entrada con otras varias y falsas...». El alma «hayase resignada, humilde y pasivamente» y Dios se las comunicará «viéndola humilde y desapropiada»[33].

d) Purificación de la memoria

En las pasadas explicaciones se ha ocupado el Santo preferentemente de señalar las relaciones que existen entre el conocimiento y la fe en orden al fin de la unión con Dios. Un

33 Ibid., cap. 30,264 ss. -E. PACHO, 418 ss.

nuevo mundo del espíritu se ha abierto ante nosotros. Se nos ha descubierto una serie variadísima de fenómenos anímicos, de cuya existencia ni siquiera sospecha la experiencia común y de mano maestra se nos ha descrito su significación y conexión con los fenómenos espirituales. Dada la finalidad de nuestra síntesis no nos es posible siquiera indicar todos los problemas y aspectos que de aquí se derivan, por lo cual entresacaremos los más importantes para nuestro intento.

Pero, ante todo, es preciso que sigamos exponiendo el pensamiento del Santo. Ya en páginas precedentes el Santo ha afirmado vigorosamente que el camino de la fe a través de la Noche es una especie de Vía Crucis. Por otra parte, nos ha hablado tanto de la luz y de felicidad, que, a veces, podía parecer que había sido abandonado el tema de la Cruz. Pero hemos de advertir que cuando no se trataba de una exposición del término al que se dirige en todo cuanto trata -cosa necesaria para comprender el camino- ese despliegue de riquezas, iluminaciones y gracias no tenía otra finalidad sino demostrarnos que hay que renunciar a todas ellas. Sólo quien ha poseído estas riquezas puede medir convenientemente lo doloroso que su abandono resulta; lo oscuro que queda todo cuando se cierran los ojos estando a plena luz; cómo resulta una verdadera crucifixión controlar la vida del espíritu y privarle de todo lo que puede servirle de refrigerio. Ya se ha advertido que este despojo o purificación no sólo debe comprender al entendimiento sino también a las demás potencias del alma: memoria y voluntad. El último libro de la Subida está consagrado a prepararlas para la unión con Dios:

«Siendo verdad como lo es que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es, que por lo que es: de necesidad, para ir a él, ha de ir negando y no admitiendo hasta lo

último que pudiese negar de sus aprensiones, así naturales como sobrenaturales».

Debemos sacar la memoria de los límites naturales que la estrechan y levantarla sobre sí, es decir, sobre toda noticia distinta y posesión sensible a «suma esperanza de Dios incomprensible». Hay que despojarla también de todos los conocimientos e imágenes que ha adquirido por la vía de los sentidos corporales. Como Dios no tiene forma ni imagen que pueda ser comprendida de la memoria tiene ésta que «desprenderse de todas las formas que no sean Dios. Esto es, cuando está unida con Dios... se queda sin forma y sin figura, perdida la imaginación y embebida la memoria en un sumo bien y en un grande olvido sin acuerdo de nada». Este perfecto vacío que tiene lugar en la unión no es -así como tampoco la unión misma- fruto solamente de la propia actuación personal. «Y así es cosa notable cuando pasa esto; porque algunas veces, cuando Dios hace estos toques de unión en la memoria, súbitamente le da un vuelco en el cerebro, que es adonde ella tiene su asiento, tan sensible, que parece se desvanece toda la cabeza, y que se pierde todo el juicio y el sentido; y esto a veces más, y a veces menos, según que es más o menos fuerte el toque, y entonces... se vacía y purga la memoria... de todas las noticias y queda enajenada y a veces tan olvidada de sí misma que ha menester hacerse gran fuerza para acordarse de algo. Y de tal manera es a veces este olvido de la memoria con Dios, que se pasa mucho tiempo sin sentirlo y sin saber qué se hizo en aquel tiempo»[34].

Una tal suspensión de la potencia sólo puede tener lugar en los principios de la unión, pero no en los perfectos. En ellos va todo dirigido por el Espíritu Santo: El es el que las advierte a su debido tiempo de lo que tienen que hacer, y así se libran

34 Ibid., lib. 111, cap. 1,271 ss.-E. PACHO,424ss.

de las faltas en la conducta exterior que son propias del estado de transición.

La perfecta purificación viene dirigida pasivamente por Dios. Lo único que tiene que hacer el alma es disponerse para ella. De todo lo que le ofrecieron los sentidos «no haga particular archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar, y lo procure con la eficacia, si es menester, que otras acordarse; de manera que no le quede en la memoria alguna noticia ni figura de ellas, como si en el mundo no fuesen, dejando la memoria libre y desembarazada, no atándola a ninguna consideración ni de arriba ni de abajo, dejándola libremente perder en olvido como cosa que estorba...»[35].

En cambio, un alma espiritual «que todavía quiere usar de las noticias y discursos naturales de la memoria para ir a Dios» experimentará tres géneros de daño. Por parte de las cosas del mundo tendrá que sufrir hartas mezquindades «así como falsedades, imperfecciones, apetitos, juicios, perdimiento de tiempo, etcétera». Si se deja que la memoria se entretenga en lo que ha percibido por los sentidos, hallará a cada paso imperfecciones, «en lo cual se le ha de pagar alguna afición ahora de dolor, ahora de temor, ahora de odio. de vana esperanza, vano gozo...; cosas todas que impiden la perfecta pureza y simplicísima unión con Dios... De todos los cuáles daños yo creo no habrá quien se libre, si no es cegando y oscureciendo la memoria acerca de todas las cosas». Sin duda «lo que fuere puramente de Dios y ayudare aquella noticia confusa, universal, pura y sencilla, que eso no se deje, sino lo que detuviere en imagen, forma, figura o semejanza de criatura». Por lo cual es lo mejor «aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios». Entonces « se las llenará de paz declinando sobre ella... un río de paz en que la quitará

35 Ibid., cap. 1,277. -E. PACHO, 431.

todos los recelos y sospechas, turbaciones y tinieblas que la hacían creer que iba perdida»[36].

Nuevos daños vienen por parte del demonio, el cual «puede añadir formas, noticias y discursos, y por medio de ellos afectar el alma con soberbia, avaricia, envidia, ira.etc., y poner odio injusto, amor vano, y engañar de muchas maneras... Y, finalmente, todos los más engaños que hace el demonio y males al alma, entran por las noticias y discursos de la memoria. La cual, si se oscurece en todas ellas y se aniquila en olvido, cierra totalmente la puerta de este daño del demonio y se libra de todas estas cosas que es grande bien»[37].

El tercer daño consiste en que las aprensiones naturales de la memoria «le pueden impedir el bien moral y privar de lo espiritual». «El bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados», de manera que con ello se hace posible: la paz, sosiego, tranquilidad del alma y las virtudes morales que son su cortejo. Toda turbación y toda guerra le viene al alma del contenido de la memoria. El alma que vive desasosegada y no tiene ningún apoyo en el bien moral «no es capaz, en cuanto tal, de lo espiritual, el cual no se imprime sino en el alma moderada y que está en paz».

Si el alma hace caso de los contenidos de la memoria y se inclina a ellos «no es posible que esté libre para lo incomprensible que es Dios». Porque para que el alma llegue a unirse con Dios debe «de trocar lo conmutable y comprensible, por lo inconmutable e incomprensible»38.

Entonces en lugar de estos daños gana el alma los provechos opuestos: tranquilidad y paz de espíritu, pureza de conciencia y de alma y con ello la mejor disposición para recibir

36 Ibid., cap. 2,280. - E. PACHO, 432 ss.
37 Ibid., cap. 3,283. - E. PACH0.435 s.
38 Ibid., cap. 4,285 s. -E. PACH0.436 ss,

«la sabiduría humana y divina y las virtudes». Se libra de muchas sugestiones, tentaciones y desasosiegos del enemigo malo que hace presa en tales pensamientos. Y se dispone el alma para las inspiraciones y consuelos del Espíritu Santo[39].

Al igual que las aprensiones de los sentidos también las visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos sobrenaturales dejan frecuentemente una viva impresión en la memoria y fantasía. También para ellas vale el principio fundamental de que el alma no debe reflexionar sobre cosas claras y distintas para conservarlas en la memoria, porque «cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la fe, donde todo lo demás se absorbe. Porque... ningunas formas ni noticias... son Dios, ni tienen proporción con Dios, ni pueden ser próximo medio para su unión». De todo lo cual hay que vaciar la memoria «para unirse con Dios en esperanza perfecta y mística». «Porque toda posesión es contra esperanza...; de donde cuanto más la memoria se desposee, tanto más de esperanza tiene, y cuanto más de esperanza tiene tanto más tiene de esta unión con Dios. Porque acerca de Dios, cuanto más espera el alma, tanto más alcanza, y entonces espera más cuando, como digo, se desposee más; y, cuando se hubiere desposeído perfectamente, perfectamente quedará con la posesión de Dios en unión divina»[40].

La preocupación por estos conocimientos sobrenaturales causa al alma cinco géneros de daños: la engaña grandemente en el juicio, teniendo por revelación divina, lo que no pasa de ser un juego de la fantasía, o tendrá las cosas de Dios por ilusión del demonio.etc. Por ello debe el alma «no querer

39 Ibid., cap. 5,287 s. -E. PACH0.438 s.

40 Ibid., cap. 6,289 s. -E. PACH0.440 s.

aplicar el juicio para saber, qué sea lo que en sí tiene y siente... Pues todo cuanto ellas son en sí, no le pueden ayudar al amor de Dios tanto como el menor acto de fe viva y esperanza, que se hace en vacío y renunciación de todo eso»[41].

El segundo daño es el peligro de presunción o vanidad. Piensa que está muy adelantada porque recibe comunicaciones sobrenaturales y mira con orgullo y desprecio farisaicos a los demás, que no han experimentado tales manifestaciones de la gracia. A este respecto debe el alma tener en cuenta dos cosas:

1) «La primera, que la virtud no está en las aprehensiones y sentimientos de Dios, por subidos que sean, ni en nada de lo que a este talle pueden sentir en sí, sino por el contrario, está en lo que no sienten en sí, que es mucha humildad y desprecio de sí y de todas sus cosas, muy formado y sensible en el alma, y gustar de que los demás sientan de aquello mismo, no queriendo valer nada en el corazón ajeno».

2) «Lo segundo, ha menester advertir que todas las visiones, revelaciones y sentimientos del cielo, y cuanto más ellos quisieren pensar, no valen tanto como el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad, que no estima sus cosas ni las procura, ni piensa mal sino de sí, y de sí ningún bien piensa sino de los demás»[42].

El tercer daño proviene del demonio, «pues no solamente puede representar en la memoria y fantasía muchas noticias y formas falsas, que parezcan verdaderas y buenas», mostrándose al alma transfigurado en ángel de luz. Esto lo hace sirviéndose de las comunicaciones que realmente provienen de Dios, moviéndola a sentimientos espirituales desordenados y haciéndola consentir en ellos y caer en guía espiritual. Con

41 Ibid., cap.7,291 s.-E.PACHO. 441 s.
42 Ibid., cap.8,2293 s. -E.PACHO, 443 s.

ello se ciega el alma respecto del gusto y aprecia más el sabor sensible que el amor y no se preocupa del desprendimiento y del amor que exigen las virtudes teologales. El origen de este mal hay que buscarlo en que el alma «al principio no fue negando el gusto de aquellas cosas sobrenaturales[43].

Del cuarto daño ya hemos hablado repetidas veces y no hay por qué volver a hacerlo; y es que toda posesión de la memoria constituye un impedimento para la unión con Dios por medio de la esperanza.

Finalmente, pueden las representaciones e imágenes de la memoria llevar al alma a «juzgar del ser y alteza de Dios menos digna y altamente de lo que conviene a su incomprensibilidad..., a no estimar y sentir de Dios tan altamente como enseña la fe, que nos dice ser incomparable e incomprensible». El alma sólo puede conocer clara y distintamente en esta vida lo que cae bajo género y especie. Pero Dios no cae bajo nada de esto y en consecuencia no puede ser comparado con ninguna criatura terrena, con ninguna imagen ni conocimiento que pueda ser aprendido por el alma. «Por tanto el que embaraza la memoria y las demás potencias del alma con lo que ellas pueden comprender, no puede estimar a Dios y sentir de él como debe»[44].

Estos daños, en el caso de una perfecta purificación, se truecan en sus respectivos provechos. A la tranquilidad y paz que ya lleva consigo el despojo de las aprensiones naturales, se añade el que se ven libres de la preocupación de si estas comunicaciones sobrenaturales serán buenas o malas, «y del

43 Ibid., cap.9,295 ss. -E.PACHO, 444 s.

44 Ibid., cap. 11, 298 s. - E. PACHO, 447 s.

trabajo y tiempo que había de gastar con los maestros espirituales, queriendo que se las averigüe si son buenas o malas..., pues de ninguna ha de hacer caso. Y así el tiempo y caudal... lo puede emplear en otro mejor y más provechoso ejercicio, que es el de la voluntad para con Dios, y en cuidar de buscar la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva», es decir, que se preocupa seriamente de salir de todo sin reparar en consuelos y aprensiones. Este negar las comunicaciones divinas no implica apagar el espíritu. El alma con sus propias fuerzas no es capaz más que de actividad natural, sin que pueda realizar nada en el orden sobrenatural: sólo Dios la mueve a ello. Por esta razón «si el alma quiere obrar de suyo, de fuerza... ha de impedir con su obra activa la pasiva que Dios le está comunicando, que es el espíritu, porque se pone en su propia obra, que es de otro género y más baja que la que Dios le comunica, porque la de Dios es pasiva y sobrenatural y la del alma activa y natural y esto sería apagar el espíritu».

«Las potencias del alma, no pueden, de suyo, hacer reflexión y operación sino sobre alguna forma o figura o imagen, y ésta es la corteza y accidente de la sustancia y espíritu que hay debajo de la tal corteza y accidente. La cual sustancia y espíritu no se une con las potencias del ánima en esta verdadera inteligencia y amor, sino cuando ya cesa la operación de las potencias. Porque la pretensión y fin de la tal operación no es sino venir a recibir en el alma la sustancia entendida y amada de aquellas formas. De donde la diferencia que hay entre la operación activa y la pasiva, y la ventaja, es la que hay entre lo que se está haciendo y lo que está ya hecho, que es, como entre lo que se pretende conseguir y alcanzar, y entre lo que está ya conseguido y alcanzado». Hacer uso activo de estas aprensiones sobrenaturales del alma «no sería menos que dejar lo hecho para volverlo a hacer». Debe el alma poner todo su empeño «en todas las aprensiones que de arriba le

vinieron... no haciendo caso de la letra y corteza (esto es, de lo que significa o representa o da a entender) advertir sólo en tener el amor de Dios que interiormente le causan en el alma. Y de esta manera ha de hacer caso de los sentimientos de amor que le causan. Y para sólo este efecto bien podrá algunas veces acordarse de aquella imagen y aprehensión que le causó el amor, para poner el espíritu en motivos de amor. Porque aunque no hace después tanto efecto cuando se acuerda como la primera vez que se comunicó... se renueva el amor y hay levantamiento de la mente en Dios, mayormente cuando es la recordación de algunas imágenes, figuras o sentimientos sobrenaturales, que suelen sellarse o imprimirse en el alma, de manera que duran mucho tiempo, y algunas nunca se quitan del alma». Tales recuerdos «casi cada vez que el alma advierte en ellos le hacen divinos efectos de amor, suavidad, luz, etc., unas veces más, otras menos; porque para estos se las imprimieron y así es una gran merced a quien Dios la hace porque es tener un sin número de bienes». Estas imágenes «están asentadas vivamente en el alma según su memoria inteligible, que no son como otras imágenes y formas que se conservan en la fantasía». No necesita el alma de la fantasía para acordarse de ellas, «porque ve que las tiene en sí misma como se ve la imagen en el espejo». Y si en ellas se acuerda de despertar el amor dejan de ser impedimento, «porque no le estorbarán para la unión de amor en fe, como no quiera embeberse en la figura sino aprovecharse del amor».

Estas formales imágenes son más bien raras y para quien no tiene experiencia de ello resulta dificultoso distinguirlas de las que sólo proceden de la fantasía. «Pero ahora sean éstas, ahora aquéllas, bueno le es al alma no querer comprender nada, sino a Dios por fe en esperanza»[45].

45 Ibid., cap. 12, 300 s.-E. PACHO, 449 s.

La memoria conserva no sólo imágenes sino también noticias espirituales. «Porque después de haber caído en el alma alguna de ellas, se puede, cuando quisiere acordar de ellas», porque la noticia deja en el alma una forma, imagen o concepto espiritual. Se trata, como ya hemos advertido anteriormente, del conocimiento de las perfecciones infinitas o de las cosas creadas. Puede recordar las noticias de la segunda especie, para avivar el amor; «pero si no le causa el acordarse de ellas buen efecto, nunca quiera pasarlas por la memoria. Mas de las cosas increadas, digo que se procure acordar las veces que pudiere, porque... son toques y sentimientos de unión en Dios, que es donde vamos encaminando al alma». El recuerdo no se provoca aquí por medio de formas y figuras, ya que nada tiene que se las asemeje, sino sólo por los efectos: luz, amor, deleite, renovación espiritual. Y cada vez que de ellos se acuerda «se le renueva algo de esto»[16].

Resumiendo, recuerda el Santo una vez más que sólo así se logra conducir la memoria a la unión con Dios. Como sólo puede esperarse lo que no se posee, tanto más perfecta será la esperanza cuanto menos el alma posea. «Cuanto más el alma desaposesionare la memoria de formas y cosas memorables que no son Dios, tanto más pondrá la memoria en Dios y más vacía la tendrá para esperar de El el lleno de su memoria». Cuantas veces se le ofrezcan figuras o noticias determinadas, debe rechazarlas para volverse a Dios. Sólo debe hacer uso el alma de los recuerdos en cuanto le sea preciso para el cumplimiento de sus obligaciones. Y aún entonces sin que

46 Ibid.. cap. 13, 306 s.-E. PACHO, 454 s.

quede prendida de ellos, par que no se lleven consigo completamente el alma[47].

e) Purificación de la voluntad

«No hubiéramos hecho nada en purgar el entendimiento para fundarle en la virtud de la fe, y a la memoria de la esperanza, si no purgásemos también la voluntad acerca de la tercera virtud que es la caridad». Todo cuanto puede decirse acerca de la información de esta potencia por el amor de Dios está expresado perfectamente en las palabras del Deuteronomio: «amarás a tu Señor Dios de todo tu corazón y de toda tu alma y de toda tu fortaleza» (Deut 6, 5). «La fortaleza del alma consiste en sus potencias, pasiones y apetitos, todo lo cual es gobernado por la voluntad. Pues cuando estas pasiones y potencias y apetitos endereza a Dios la voluntad, y las desvía de todo lo que no es Dios, entonces guarda la fortaleza del alma para Dios y así viene a amar a Dios de toda su fortaleza».

Pasiones

Como obstáculo fundamental se cruzan en el camino las cuatro pasiones del alma: gozo, esperanza, dolor y temor. «Las cuáles pasiones poniéndolas en obra de razón en orden a Dios, de manera que el alma no se goce sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios nuestro Señor, ni tenga esperanza de otra cosa ni se duela sino de lo que a eso tocare, ni tema sino a Dios solo, está claro que enderezan la fortaleza del alma y su habilidad para Dios. Porque cuanto más se gozare en otra cosa

47 Para la explicación del concepto tomista de passio, vid. Sanctí Thomae Aquinatis Quaestiones de veritate. Traducción alemana de Edith Stein en Edith Steins Werke, III, p. 296, nota 1.

el alma, tanto menos fuertemente se empleará su gozo en Dios». Si no son frenadas, crían en el alma las pasiones toda clase de imperfecciones; mas si, por el contrario están ordenadas y subyugadas, son fuente de todas las virtudes. Las cuatro están tan unidas, que, si se somete una, quedarán sometidas también las otras. Cuando la voluntad se goza de algo, tiene en sf el germen de la esperanza, del dolor y del temor, con relación al mismo objeto. Una pasión arrastra consigo a las demás, lleva cautiva a la voluntad y al alma toda y no la deja volar «a la libertad y descanso de la dulce contemplación»[48].

Al examinar en las páginas siguientes la pasión del gozo establece el Santo el principio fundamental que debe regir toda esta materia y es que «la voluntad no se debe gozar, sino de aquello que es honra y gloria de Dios y que la mayor honra que le podemos dar, es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre»[49].

Más adelante da esta luminosa aclaración: «Todo aquello de que se puede gozar la voluntad distintamente es lo que le es suave y deleitable, y ninguna cosa deleitable y suave que ella pueda gozar y gustar es Dios, porque como Dios no puede caer debajo de las aprehensiones de las demás potencias, tampoco puede caer debajo de los apetitos y gustos de la voluntad; porque en esta vida, así como el alma no puede gustar a Dios esencialmente, así toda la suavidad y deleite que gustare, por subido que sea, no puede ser Dios. Porque también todo lo que la voluntad puede gustar y apetecer distintamente, es en cuanto lo conoce por tal o tal objeto; pues como la voluntad nunca haya gustado a Dios como es, ni conocídolo debajo de alguna aprehensión de apetito y por consiguiente,

48 Subida, lib. III, cap. 15 (E. Cr.. I 311 ss.-E. PACHO, 458 s.).

49 Ibid., cap. 16, 314 s.-E.PACHO, 462.

cuál sea Dios no sabe, ni puede saber cuál sea su gusto, ni puede su apetito y gusto llegar a saber a apetecer a Dios, pues es sobre toda su capacidad. Y así está claro que ninguna cosa distinta de cuantas puede gozar la voluntad es Dios». De lo cual se desprende la necesidad de renunciar al gusto de cualquier apetito tanto de cosas naturales como sobrenaturales, para conseguir la unión con Dios, porque esta unión sólo es realizable por amor. «Como el deleite y suavidad y cualquier gusto que puede caer en la voluntad no sea amor, síguese que ninguno de estos sentimientos sabrosos puede ser medio proporcionado para que la voluntad se una con Dios, sino la operación de la voluntad, porque es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento. Por la operación se une con Dios y se termina en el que es amar, no por el sentimiento y aprehensión de su apetito que se asienta en el alma como fin y remate». Estos sentimientos «de suyo no encaminan al alma a Dios, antes la hacen asentar en sí mismos; pero la operación de la voluntad que es amar a Dios, sólo en El pone el alma, dejadas atrás todas las cosas, amándole sobre todas. De donde si alguno se mueve a amar a Dios no por la suavidad que siente, ya deja atrás esta suavidad y pone el amor en Dios a quien no siente». Si pusiese su amor en este sentimiento, «sería ponerle en criatura... y hacer del motivo fin y término; y, por el consiguiente, la obra de la voluntad sería viciosa..., y ansí queda el alma armando a lo cierto y de veras al gusto de la fe»[50]. Por esta razón «muy insipiente sería el que faltándole la suavidad y deleite espiritual pensase que por eso le faltaba Dios, y cuando le tuviese se gozase, pensando que por eso tenía a Dios; y más lo sería si anduviese a buscar esta suavidad en Dios y se gozase en ella, porque ya no andaría a buscar a Dios con la voluntad fundada

50 Ibid., cap. 45, 402 ss. Faltaba en las ediciones anteriores.

en vacío de fe, sino el gusto espiritual, que es criatura...; y así no amaría a Dios puramente sobre todas las cosas; lo cual es poner toda la fuerza de la voluntad en El..., porque es imposible que la voluntad pueda llegar a la suavidad y deleite de la divina unión, sin vacío del apetito en todo gusto particular. Eso quiere decir el Salmo: Dilata os tuum et implebo iIlud (Salmo 80, 11). El apetito es la boca de la voluntad, la cual se dilata cuando con algún bocado de algún gusto no se embaraza... Ha de tener todo bocado de apetito, para que Dios la hinche de su amor y dulzura»[51].

Bienes temporales

Esto se demuestra examinando las distintas formas de objetos en que el apetito es capaz de encontrar contento. El gozo puede referirse a los bienes temporales: riquezas, honores, descendencia, etc. Aunque no llevan necesariamente al pecado, por lo regular desembocan en infidelidad para con Dios. Sólo debe alegrarse el alma de aquellas cosas que le ayudan a servir mejor a Dios, o a conseguir más seguramente la vida eterna. Más, «como no puede conocer claramente, qué sirve más a Dios, vana cosa sería gozarse determinadamente de estas cosas...»[52].

El daño principal que consigo lleva la afición de la voluntad a estas cosas, es el apartamiento de Dios. Este apartamiento se completa en cuatro grados que juntos se encuentran expresados en el texto sagrado: «empachóse del amado y dio trancos hacia atrás. Empachóse, engrosóse, dilatóse: dejó a Dios su Hacedor y alejóse de Dios su salud» (Deut 32, 15). El empacharse significa el embotamiento de la mente para las cosas

51 Ibid., cap. 46,406. No aparecido en anteriores ediciones.

52 Ibid.. cap. 17,316 s. -E. PACHO, 465.

de Dios. Porque por lo mismo que «el espiritual puso su gozo en alguna cosa..., se entenebrece acerca de Dios y añubla la sencilla inteligencia del juicio... y no basta santidad ni buen juicio que tenga el hombre para que deje de caer en este daño, si da lugar a la concupiscencia o gozo de las cosas temporales»53. «Empachóse y dilatóse» expresa el segundo grado, que consiste en una «dilatación de la voluntad se siente cada vez más alejada de las cosas espirituales y ya no encuentra gusto en ellas. Finalmente, «quita al hombre los continuos ejercicios que tenía, y hace que toda su mente y codicia ande ya en lo secular». Aquí ya no sólo tiene el entendimiento y el juicio oscurecidos «para conocer la verdad y la justicia..., más aún mucha flojedad y tibieza y descuido en saberlo y obrarlo»[54].

El tercer grado consiste en el completo abandono de Dios: «Dejó a Dios su Hacedor». Los que hasta aquí llegan no tienen atención alguna a la que les obliga la ley de Dios. «Tienen grande olvido y torpeza acerca de lo que toca a su salvación, y más viveza y sutileza acerca de las cosas del mundo. Tanto que les llama Cristo Señor nuestro en el Evangelio hijos de este siglo: y dice de ellos que son más prudentes en sus tratos y agudos, que los hijos de la luz en los suyos» (Luc 16,8). Estos son los avarientos que «no se pueden ver hartos, sino que antes su apetito crece tanto más y su sed, cuanto ellos están más apartados de la fuente que sólo los podía hartar, que es Dios». «Son los que caen en mil maneras de pecado por amor a los bienes materiales y son innumerables sus males».

Así se llega al cuarto grado, en que el alma se olvida de Dios como si no existiera. Este completo olvido de Dios llega a tanto, que hace «poner el corazón, que formalmente debía poner en Dios. Tales almas convierten los bienes temporales

53 Ibid., cap. 18,320 s. -E. PACHO, 467 s.

54 Ibid, cap. 18,322. -E. PACH0.469.

en ídolos suyos y les sacrifican la vida cuando están amenazados de perderlos. Su Dios les da lo que tiene: «desesperación y muerte; y a los que no persigue hasta este daño de muerte los hace vivir muriendo en penas de solicitud... Mas a los que menos daño hace, es de tener harta lástima, pues... hace volver al alma muy atrás en la vía de Dios»[55]. Por el contrario, el que se libra de la dependencia de los bienes temporales consigue liberalidad, libertad de ánimo, claridad en la razón, tranquilidad profunda, y pacífica confianza en Dios juntamente con culto verdadero y plena sumisión a su voluntad divina. Gana también en gozo de las criaturas con el desasimiento: un gozo que nunca podrán experimentar los avaros, porque en su inquietud carecen de libertad de espíritu. El que se ha liberado aprecia las criaturas en su verdadero valor natural y sobrenatural. «Porque éste las gusta según la verdad de ellas, esotro según lo peor; éste según la sustancia, esotro, que ase su sentido a ellas, según el accidente». «Al desasido no le molestan cuidados, ni en oración ni fuera de ella; y así, sin perder tiempo, con facilidad hace mucha hacienda espiritual; pero a esotro todo se le suele ir en dar vueltas y revueltas sobre el lazo a que está asido y apropiado su corazón... Debe, pues, el espiritual al primer movimiento, cuando se le va el gozo a las cosas, reprimirle». De esta forma se guarda el corazón «libre para Dios, que es principio dispositivo para todas las mercedes que Dios le ha de hacer...». Por otra parte «podemos temer que todas las veces que vanamente nos gozamos, está Dios mirando y trazando algún castigo... según lo merecido»[56].

55 Ibid., 323 s. -E. PACH0.470.

56 Ibid., cap. 19,326 s.-E.PACHO, 472 s.

Bienes naturales

San Juan de la Cruz señala un segundo grupo de bienes naturales: las prendas del cuerpo y del alma; por ejemplo, la belleza, complexión corporal, y buen entendimiento y sano juicio. Estas prendas constituyen tanto para quien las posee como para los demás un peligro de aficionarse a ellas y de vano gozo. Para evitar este peligro debe pensar «que la hermosura y todas las demás partes naturales son tierra y que de ahí vienen y a la tierra vuelven; y que la gracia y donaire es humo y aire de esta tierra...» y tiene que «enderezar su corazón a Dios en gozo y alegría de que Dios es en sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente en infinito grado sobre todas las criaturas»[57].

Los daños particulares que se siguen al alma del gozo en los bienes naturales son: «vanagloria, presunción, soberbia, y desestima del prójimo». Excitación de las sensualidad y molicie; afición a la lisonja y a alabanzas vanas de efecto perjudicial sobre la persona alabada; mayor embotamiento del entendimiento y del juicio que el que causa el gozo por los bienes temporales: tibieza y flojedad del espíritu, que llega hasta el aborrecimiento de las cosas divinas. El Santo subraya particularmente los peligros de la seducción del placer sensible: «no se pueden comprender con la pluma ni significar con palabras..., y cuánta sea esta desventura nacida del gozo puesto en las gracias y hermosura natural..., pues tan pocos se hallarán que por santos que hayan sido, no les haya embelesado y trastornado algo esta bebida del gozo y gusto de las hermosuras y gracias naturales». El vino del gozo de los sentidos anubla el entendimiento. Y si no se toma un contraveneno, «corre peligro la vida del alma». «Luego que el corazón

57 Ibid., cap. 20, 330 s.-E. PACHO, 475 s.

se sienta mover de este vano gozo de bienes naturales, se acuerde cuan vana cosa es gozarse de otra cosa que de servir a Dios, y cuan peligrosa y perniciosa..., cuánto daño fue para los ángeles gozarse y complacerse de su hermosura y bienes naturales, pues por eso cayeron en los abismos feos»[58].

Si el alma se despoja de estos gozos, «derechamente da lugar a la humildad para sí misma y a la caridad para sus prójimos». Y si no se aficiona «a ninguno por los bienes naturales aparentes que son engañadores, le queda el alma libre y clara para amarlos a todos racional y espiritualmente, como Dios quiere que sean amados—Cuanto más crece este amor, tanto más crece el de Dios; y cuanto más el de Dios, tanto más éste del prójimo».

Este despojo produce también en el alma «grande tranquilidad y evacúa las digresiones y hay recogimiento en los sentidos, mayormente en los ojos». Si se ha conseguido en esto una cierta facilidad llega a tanto, que las cosas impuras no le causan ya impresión. Adquiere el alma «limpieza de alma y cuerpo, esto es, de espíritu y sentido y va teniendo conveniencia angelical con Dios, haciendo a su alma y cuerpo digno templo de Espíritu Santo». Así llega a último provecho, «que es un generoso bien del ánima tan necesario para servir a Dios, como es la libertad del espíritu, con que fácilmente se vencen las tentaciones y se pasan bien los trabajos y crecen prósperamente las virtudes del alma»[59].

Bienes sensibles

Por bienes sensuales entiende el Santo todo lo que puede

58 Ibid., cap. 21, 332 s.-E. PACHO, 477 s.

59 Ibid.. cap. 22, 336 ss.-E. PACHO, 482 s.

ser percibido por los sentidos exteriores o fabricado por los interiores. Dado que Dios no puede ser percibido por sentidos, «sería por lo menos vanidad» buscar el gozo en los objetos sensibles: «porque entonces haría que la voluntad no se emplease en Dios poniendo su gozo en El».

Mas si no se detiene, sino que, tan pronto como experimenta gozo en estas cosas, pone su gozo en Dios, no precisa renunciar a estas impresiones, «porque hay almas que se mueven mucho a Dios por los objetos sensibles». En muchos casos parece que la intención se dirige a Dios, pero en realidad «el efecto que causan es para la recreación sensitiva, en que sacan más flaqueza de imperfección que avivar la voluntad y entregarla a Dios». Quien, por el contrario, en cuanto siente los primeros movimientos pone todo su gozo en Dios, «no se solicita por ellos y cuando se le ofrecen, luego pasa... la voluntad de ellos y los deja y se pone en Dios»[60].

El abandonarse a los bienes sensibles además de los daños comunes a todo gozo en las cosas creadas causa otros particulares. El gozo de los bienes sensibles produce «vanidad de ánimo, distracción de mente, codicia desordenada, deshonestidad, descompostura interior y exterior, impureza de pensamientos y envidias. Del gozo de oír cosas inútiles derechamente nace distracción de la imaginación, parlería y envidia y juicios inciertos y variedad de pensamientos, y de estos otros muchos y perniciosos daños. De gozarse en los olores suaves, le nace asco de los pobres, que es contra la doctrina de Cristo, enemistad a la servidumbre, poco rendimiento de corazón en las cosas humildes e insensibilidad espiritual, por lo menos según la proporción de su apetito. Del gozo en el sabor de los manjares derechamente nace gula y embriaguez, ira, discordia, falta de caridad con los prójimos y

60 Ibid., cap. 24, 339 ss.-E. PACHO, 484 ss.

pobres; de ahí nace el destemple corporal, las enfermedades, nacen los malos movimientos, porque crecen los incentivos de la lujuria. Críase derechamente gran torpeza en el espíritu, y estrágase el apetito de las cosas espirituales... Nace también de este gozo distracción de los demás sentidos y del corazón y descontento acerca de muchas cosas. Del gozo acerca del tacto, en cosas suaves muchos más daños, y más perniciosos nacen y que más en breve transvierten el sentido y dañan al espíritu, y apagan su fuerza y vigor. De aquí nace el abominable vicio de las molicies... Críase la lujuria, hace el ánimo afeminado y tímido, y el sentido... dispuesto para pecar y hacer daño. Infunde vana alegría y gozo en el corazón, y cría soltura de lengua y libertad de ojos, y a los demás sentidos embelesa y embota según el grado de tal apetito. Empacha el juicio, sustentándole en insipiencia y necedad espiritual, y moralmente cría cobardía e inconstancia; y con tiniebla en el alma y flaqueza de corazón, hace temer aún donde no hay que temer. Cría este gozo espíritu de confusión algunas veces e insensibilidad, acerca de la conciencia y del espíritu; por cuanto debilita mucho la razón y la pone de suerte que ni sepa tomar consejo ni darlo, y pénela incapaz para los bienes espirituales y morales, inútil como un vaso quebrado»[61].

Todos estos daños causan más o menos perjuicio, según la intensidad del gozo y la sensibilidad de los distintos sujetos. «Admirables son los provechos que el alma saca de la abnegación de este gozo...; se restaura acerca de la distracción..., recogiéndose en Dios; y consérvase el espíritu y virtudes que ha adquirido, y se aumentan y de nuevo va ganando». Luego se realiza una alta transformación: «que podemos decir con verdad que de sensual se hace espiritual, y de animal se hace

61 Ibid., cap. 24 343 s.-E. PACHO, 487 ss.

racional, y de hombre camina a porción angelical; y que de temporal y humano se hace divino y celestial»; ya en esta vida se le da a la voluntad la recompensa del ciento por uno que ha prometido el Salvador (Mt 19, 29). Cambia los gozos sensibles por espirituales y ya permanece unida con Dios. Como a nuestros primeros padres en el Paraíso le sirven las impresiones de los sentidos para aumentar la contemplación. Finalmente, en la vida gloriosa, recibirán el premio con que recompensará Dios el haberlos negado aquí; «las dotes corporales de gloria, como son la agilidad y claridad, serán mucho más excelentes que la de aquellos que no se negaron; así el aumento de la gloria esencial del alma que responde al amor de Dios»[62].

Bienes morales

Al revés de lo que ocurre en los bienes externos naturales y sensibles, tienen los bienes morales una dignidad en sí mismos capaz de producir gozo; y pueden servir como instrumentos para los bienes que el hombre es capaz de crear. Las virtudes merecen por sí mismas aprecio y amor; además traen ventajas temporales y por lo mismo, «hablando humanamente, bien se puede el hombre gozar de tenerlas en sí, y ejercitarlas por lo que en sí son, y por lo que de bien humana y temporalmente importan al hombre».

Esto hicieron los príncipes sabios de la antigüedad. Apreciaron y ejercitaron las virtudes y Dios premió con bendiciones temporales «a los que eran incapaces por su infidelidad de premio eterno». Mas el cristiano, aunque pueda de esta primera manera gozarse de los bienes morales y de las buenas obras que realiza en el tiempo, por cuanto causan los bienes

62 Ibid., cap. 25, 346 ss.-E. PACHO, 489 ss.

temporales a los que hemos aludido, no debe detenerse en ellos, «pues tiene lumbre de fe, en que espera vida eterna y que sin ésta todo lo de acá y lo de allá no le valdrá nada. Y así sólo debe poner los ojos y el gozo en servir y honrar a Dios con su ejemplar conducta y virtudes». Porque sin este respeto no valen delante de Dios nada las virtudes, como se ve en las diez vírgenes del Evangelio...» (Mt. 25, 1 sg.). «Debe, pues, gozarse el cristiano, no en si hace buenas obras y sigue buenas costumbres, sino en si las hace por amor de Dios sin otro respeto alguno»[63].

Del vano gozo en la propias obras se derivan al alma la presunción farisaica, vanagloria y desprecio de los demás, deseo de alabanzas humanas con pérdida del premio eterno. El gozo y complacencia en las propias obras incluye la negación de Dios, que es la causa primera de toda buena obra. Tales almas no adelantan en la perfección. Si no encuentran ya gozo en sus obras, porque Dios les ofrece el pan de los fuertes, se quedan desalentadas y no son capaces de comerlo: «pierden la perseverancia, de que no hallan dicho sabor en sus obras». Se engañan también de ordinario juzgando mejores las obras y ejercicios que les agradan que las que les desagradan. Pero a Dios, sobre todo tratándose de almas proficientes, le complacen más las obras que exigen mayor vencimiento propio. Finalmente, el vano gozo en las propias obras hace al alma «incapaz para recibir consejo y enseñanza razonable» acerca de las obras en que debe ejercitarse. «Estos aflojan mucho en la caridad para con Dios y el prójimo. Porque el amor propio que acerca de sus obras tienen les hace resfriar en la caridad»[64].

Si se rechaza el vano gozo, se libra «de caer en muchas

63 Ibid., cap. 26, 350 ss.-E. PACHO, 493 ss.

64 Ibid., cap. 27, 353 ss.-E. PACHO, 496 ss.

tentaciones y engaños del demonio, los cuáles están encubiertos en el gozo de las tales buenas obras». Ya el vano gozo constituye un engaño. De ahí viene un segundo provecho que consiste en que el alma «hace las obras más acordadas y cabalmente». Porque la pasión del gozo impide el influjo de la razón y hace al alma variable en sus obras y propósitos. Se dirige por su gusto variable y deja sin concluir los asuntos principales, cuando desaparece el atractivo. Si el alma prescinde del contento natural, podrá perseverar y alcanzar la meta. De esta forma se consigue también la pobreza de espíritu, que recomendó nuestro Salvador. El alma se hace mansa, humilde y prudente en toda su manera de obrar, no hará nada con ímpetu y precipitación, y no sabe nada de propia estimación. Y así al renunciar al gozo vano se «hace agradable a Dios y a los hombres y se libra de la avaricia y gula y acidia espiritual y de la envidia espiritual y de otros mil vicios»[65].

En el quinto grupo reúne San Juan de la Cruz los bienes sobrenaturales, o sea, «todos los dones y gracias dadas de Dios, que exceden la facultad y virtud natural, que se llaman gratis datas, como son, los dones de sabiduría y ciencia que dio a Salomón; y las gracias que dice San Pablo...; fe, gracia de sanidades, operación de milagros, profecía, conocimiento y discreción de espíritus, declaración de las palabras y también don de lenguas» (1 Cor 12, 9-10). Su actuación va enderezada al «provecho de los hombres y para ese provecho y fin los da Dios». (Por el contrario, la finalidad de los bienes espirituales de que se hablará más tarde se dirige a establecer relaciones entre el alma y Dios). Los dones sobrenaturales tienen como efecto natural la curación de enfermedades, restitución de la vista a los ciegos, resurrección de los muertos, etc., y como efectos espirituales, el conocimiento y glorificación de Dios

65 Ibid., cap. 28, 357 s.-E. PACHO, 501 s.

por lo que El obra o por los testigos de los milagros. Nadie debe complacerse en las obras sobrenaturales por los efectos temporales, porque no son medio apropiado para la unión con Dios. Y «sin estar en gracia y caridad se pueden ejercitar». Dios puede concederlas de esta forma, como en los casos de Balaam y Salomón; y pueden también ser ejecutadas por la intervención de Satanás o de las fuerzas ocultas de la naturaleza. San Pablo nos ha enseñado que todos los dones gratuitos no son nada sin el amor (1 Cor 13, 1-2). Por ello responderá Cristo a muchos que reclamarán un premio eterno por las maravillas que han obrado: «apartaos de mí, obradores de maldad» (Mt 7, 23). Por lo cual debe el alma alegrarse solamente del provecho espiritual que saca de ellas, «sirviendo a Dios en ellas con verdadera caridad, en que está el fruto de la vida eterna»[66].

El vano gozo de las cosas sobrenaturales puede llevar al alma a «engañar y ser engañada», hacerla retroceder en la fe, y convertirla en víctima de la vanagloria y otras vanidades. Los errores proceden de que se requiere mucha luz divina para conocer «estas obras cuáles sean falsas y cuáles verdaderas y cómo y a qué tiempo se han de ejercitar». Este conocimiento va en contra de la alta estimación de esas obras; porque el gozo embota el juicio, y la pasión mueve a alegrarse sin esperar a su debido tiempo. Dios da con esos dones y gracias la iluminación y discernimiento para conocer cómo y cuando se ha de servir de ellos. Mas los hombres en su imperfección no se preocupan de la voluntad divina y no tienen en cuenta cómo y cuándo quiere el Señor que se hagan las obras. De este modo se hace posible un uso indebido y trastocado de los dones de Dios. De ahí proviene también el vano gozo por los prodigios hechos mediante fuerzas que no proceden de Dios.

66 Ibid., cap. 29, 359 ss.-E. PACHO,

«Porque como el demonio los ve aficionados a estas cosas, dales en esto largo campo y mucha materia entrometiéndose de muchas maneras». «Debe, pues, el que tuviere la gracia y don sobrenatural, apartar la codicia y el gozo de ejercicio de él..., porque Dios que se lo da sobrenaturalmente para utilidad de su iglesia o de sus miembros, le moverá también sobrenaturalmente a su ejercicio, cómo y cuándo le debe ejercitar...; quiere que se aguarde el hombre a que Dios sea el obrero, moviendo el corazón, pues en su virtud se ha de obrar toda virtud».

El detrimento de la fe que por tales obras se ocasiona se refiere en primer lugar al prójimo. Quien pretende hacer un prodigio sin esperar al tiempo y circunstancias oportunas, comete un grave pecado, porque tienta a Dios. Si fracasa en el empeño, puede debilitar la fe en los corazones y hacerla despreciable. Y de todas formas sufrirán ellos mismos detrimento en su fe, porque «donde más señales y testimonios concurren, menos merecimiento hay en creer».

Todo demuestra que Dios no es amigo de manifestarse por milagros. Si los hace es sólo porque «son necesarios para creer, y para otros fines de gloria suya y de sus santos». «Pierden mucho acerca de la fe los que aman gozarse en estas cosas sobrenaturales» [67].

El alma que a tales gozos renuncia glorifica a Dios y se levanta sobre sí misma. Dios es ensalzado en esa alma, porque se aparta «el corazón y el gozo de la voluntad de todo lo que no es Dios...» y al mismo tiempo es ensalzada el alma, porque en Dios sólo se confía. Manifiesta su alteza y grandeza y da testimonio de lo que en sí es. «Pues es verdad que se ensalza Dios poniendo el gozo en lo apartado de todas las cosas, mucho más se ensalza apartándola de éstas más maravillo sas...»

67 Ibid., cap. 30, 362 ss. - E. PACHO, 505 ss.

Dios aparece más apartado y alto, cuanto más se confía en El y se le sirve sin prodigios ni señales, «pues cree de Dios más que las señales y milagros le pueden dar a entender». Por este medio alcanza el alma una más pura fe. Dios se le infunde en más rica plenitud y aumenta su esperanza y amor. Y goza de esta forma «de divinas noticias altísimas por medio del oscuro y desnudo hábito de la fe; y de grande deleite de amor por medio de la caridad, con que no se goza la voluntad en otra cosa que en Dios vivo; y en la satisfacción de la voluntad[68] por medio de la esperanza. Todo lo cual es un admirable provecho que esencial y derechamente importa para la unión perfecta del alma con Dios»[69].

Bienes espirituales

Más que todo otro bien sirven los bienes espirituales para la unión con Dios. Por bienes espirituales entendemos «todos aquellos que mueven y ayudan para las cosas divinas y el trato del alma con Dios, y las comunicaciones de Dios con el alma». Unos son sabrosos y otros penosos y pueden ser de cosas claras y distintas o referirse a cosas oscuras y confusas. El Santo quiere tratar aquí solamente de los sabrosos y precisamente de los claros y distintos. (El resto lo deja para más adelante)[70]. Para todas las aprehensiones de la voluntad valen las mismas

68 Así dice el texto, aunque más bien hubiéramos esperado que dijera en la memoria, como potencia que corresponde a la esperanza. Sin embargo, la expresión es correcta dentro de la concepción tomista: «Spes est in appetitu superiori qui dicitur voluntas sicut in subjecto» (Summa Theologfica,lll, q. 2, a. 18 c). -(En las modernas ediciones del Santo -Silverio 11, 328, E. PACHO 511- se lee: «satisfacción en la memoria por medio de la esperanza». -Nota del traductor).

69 Ibid., cap. 31, 367 s -E. PACHO, 510 s.

70 Ibid., cap. 32,369 s. -E. PACHO, 511 s.

reglas que para las del entendimiento y la memoria, porque éstas no pueden aceptarse o rechazarse sin que la voluntad intervenga. Si ha de purificarse, la voluntad se ha de vaciar del gozo de ellas[71].

Los bienes que pueden ofrecer claro y distinto gozo a la voluntad se reducen a cuatro clases: motivos, provocativos, directivos y perfectivos. A los motivos pertenecen las imágenes y estatuas de los santos, los oratorios y ceremonias. «Y cuanto a lo que toca a las imágenes y retratos de los santos, puede haber mucha vanidad y vano gozo», cuando las personas «miran más en la curiosidad de la imagen y valor de ella que en lo que representan». Son los sentidos los únicos que de ellos se agradan «y se queda el amor y gozo en aquello»; y llegan algunos hasta adornar a las imágenes con vestidos conformes al espíritu del tiempo, cosa que a los santos que representan fue aborrecible y lo es. Y de esta forma convierten la devoción en «ornato de muñecas» y se aficionan a ellos como si fuesen ídolos. Hay personas «que no se hartan de añadir imagen a imagen, y que no sea sino de tal o tal suerte y hechura....de suerte que deleite al sentido, y la devoción del corazón es muy poca...»

Usadas rectamente las imágenes son muy «importantes para el culto divino y tan necesarias para mover la voluntad a devoción». Para esto y para honra de los santos ha aprobado la Iglesia su uso. «Y por eso las que más al propio y vivo están sacadas y mueven más la voluntad a devoción, se han de escoger». «La persona devota en lo invisible principalmente pone su devoción y pocas imágenes ha menester y de pocas usa». Y ante todo, prefiere «aquellas que más se conforman con lo divino que con lo humano, conformándolas a ellas, y así con ellas con el traje del otro siglo y su condición, y no

71 Ibid., cap. 33, 371. -E. PACHO, 513 s.

con éste». «Ni en esa de que usa tiene asido el corazón; y así si se las quitan se pena muy poco, porque la viva imagen busca dentro de sí, que es Cristo crucificado, en el cual antes gusta de que todo se lo quiten y que todo le falte; hasta los motivos y medios que llegan más a Dios, quitándoselos, queda quieto...» «De manera que lo que ha de llevar el espíritu volando por allí a Dios, olvidando luego eso y esotro se lo coma todo el sentido, estando engolfado en el gozo de los instrumentos, que habiéndome de servir sólo para ayuda de esto, ya por mi imperfección me sirva para estorbo, tal vez no menos que el asimiento y propiedad de otra cualquier cosa»...

Más grave que el abuso de las imágenes es «la imperfección que comúnmente tienen en los rosarios, pues apenas hallarás quien no tenga alguna flaqueza en ellos, queriendo que sea de esta hechura más que de la otra, o de este color o metal más que de aquél, o de este ornato o de esotro, no importando más el uno que el otro para que Dios oiga mejor lo que se rece por éste que por aquél; sino antes aquella que va con sencillo y recto corazón, no mirando más que agradar a Dios, no dándose nada más por este rosario que por aquél»[72].

«Grande es también la rudeza de las gentes que ponen más confianza en unas imágenes que en otras, entendiendo que les oirá Dios más por éstas que por aquéllas, representando ambas una misma cosa... Porque Dios sólo mira a la fe y pureza del corazón del que ora». «Y si a veces concede más gracias por medio de una imagen que por otra, esto sucede porque las personas despiertan más su devoción por medio de una que de otra. Que si la misma devoción tuviesen por la una

72 Ibid., cap. 34, 372 s. -E. PACHO, 514 ss.

que por la otra (y aun sin la una y sin la otra), las mismas mercedes recibirían de Dios».

A veces sucede que los milagros obrados ante una imagen determinada se despierta la devoción de los fieles y se mueven éstos a orar allí con más perseverancia -que son las condiciones para que Dios nos oiga y conceda lo que se le pide- y el Señor, movido por esa devoción continúa haciendo mercedes y milagros por medio de aquella imagen. Pero «aun por experiencia se ve que si Dios hace algunas mercedes, ordinariamente las hace por medio...». Pero «aún por experiencia se ve que si Dios hace algunas mercedes y obras milagrosas, ordinariamente las hace por medio de algunas imágenes no muy bien talladas..., porque los fieles no atribuyan algo de esto a la pintura o hechura. Y muchas veces suele obrar Nuestro Señor estas mercedes por medio de aquellas imágenes que están más apartadas y solitarias; lo uno, porque con aquel movimiento de ir a ellas crezca más el afecto... Lo otro porque se aparten de ruido y gente a orar, como lo hacía el Señor. Por lo cual el que hace romería, hace bien de hacerla cuando no va otra gente... Como haya devoción y fe, cualquier imagen bastará; mas si no la hay, ninguna bastará. Que harto viva imagen era nuestro Salvador en el mundo y con todo, los que no tenían fe, aunque más andaban con él y habían visto sus obras maravillosas, no se aprovechaban»[73].

Pero aun donde se da verdadera devoción puede haber peligros en el uso de las imágenes. El demonio se aprovecha con mucho gusto de ellas para coger bajo su dominio a las almas incautas, por ejemplo, mediante manifestaciones sobrenaturales que él imita (las imágenes comienzan a moverse, a hacer señas y cosas por el estilo).

Para librarse de todo daño debe buscar el alma en las imágenes

73 Ibid., cap. 35, 376 s. -E. PACHO, 518 ss.

tan sólo «el motivo y afición y gozo de la voluntad en lo vivo que representan». Por más que una imagen «ahora le haga devoción sensitiva, ahora espiritual, ahora le haga muestras sobrenaturales», el alma «no haciendo caso de nada de estos accidentes... hecha a la imagen la adoración que manda la Iglesia, luego levante de ahí la mente a lo que representa, poniendo el jugo y gozo de la voluntad en Dios con la devoción y oración de espíritu»[74].

El ponerla en imágenes o en oratorios hermosamente adornados es acaso todavía más peligroso que el ponerla en las cosas terrenas, y la razón es que el alma se siente en ellos más segura y no teme faltar en nada. Hay personas que gastan en el adorno de sus oratorios todo el tiempo «que habían de emplear en oración de Dios y recogimiento interior... y desquietarán en él tal apetito y gusto a cada paso, mayormente si lo quisiesen quitar»75.

A los principiantes les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, como oratorios y otras cosas devotas visibles. «Esto sirve para quitarles el gusto de las cosas terrenas. Por el contrario, el puro espíritu no conoce más que recogimiento interior y trato mental con Dios». De acuerdo con que hay que orar en un lugar conveniente; las iglesias y los lugares silenciosos son apropiados para consagrarlos a la oración; sin embargo, para «adorar en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23-24) no se ha de escoger lugar que halague a los sentidos. Sino más bien «lugar solitario y aun áspero para que el espíritu sólida y derechamente suba a Dios, no impedido ni detenido en las cosas visibles...; por lo cual nuestro Señor ordinariamente escogía lugares solitarios para orar, y aquellos que no ocupasen mucho los sentidos (para darnos ejemplo),

74 Ibid., cap. 36, 379 s. -E. PACHO, 520 ss.

75 Ibid., cap. 37, 381 s. -E. PACHO, 522 ss.

sino que levantasen el alma a Dios, como eran los montes que se levantaban de la tierra, y ordinariamente son pelados sin materia sensitiva de recreación»[76].

De tres suertes de lugares se sirve Dios para mover la voluntad a devoción; paisajes impresionantes que por la disposición de la tierra, por sus árboles y solitaria quietud despiertan devoción. Y de éstos se puede usar, «cuando luego se endereza a Dios la voluntad en olvido de los dichos lugares». A veces suele Dios hacerles a algunas personas mercedes particulares en determinados lugares, sean solitarios o no. Por esta razón quedan inclinadas a ellos y a veces sienten grandes deseos de volver allí. No se ha de ver en ello nada de desordenado, a condición de que se haga esto sin apetito de propiedad. Porque, aunque Dios no está ligado a lugar alguno, más parece que quiere ser alabado por la tal persona en tal determinado lugar, en que le hizo la merced; allí se acuerda el alma de su deber de gratitud, y el recuerdo aviva la devoción. Finalmente, hay «lugares particulares que elige Dios para ser allí invocado y servido; así como el monte Sinaí, donde Dios dio la ley a Moisés (Exod 24, 12)... y también el monte Horeb, donde mandó Dios ir a Elias para mostrársele allí (3Reg 19,8)... La causa por que Dios escoge estos lugares más que otros para ser alabado. El se la sabe. Lo que a nosotros nos conviene saber es que todo es para nuestro provecho y para oír nuestras oraciones en ellos y doquiera que con entera fe le rogáremos. Aunque en los que están dedicados a su servicio hay mucha más ocasión de ser oídos en ellos, por tenerlos la Iqlesia señalados y dedicados para esto»[77].

Los extravíos de que hasta aquí hemos tratado «por ventura son algo tolerables, por ir en ellos algo inocentemente».

76 Ibid., cap. 38, 384 s. -E. PACHO, 525 ss.

77 Ibid., cap. 41, 390 ss. -E. PACHO, 529 ss.

Pero resulta intolerable la confianza ilimitada que tienen algunos en «muchas maneras de ceremonias introducidas por gente poco ilustrada y falta en la sencillez de la fe». Atribuyen a determinados ejercicios una tal eficacia que piensan que «si un punto falta y sale de aquellos límites, no aprovechará ni le oirá Dios, poniendo más fiducia en aquellos modos y maneras, que en lo vivo de la oración, no sin grande desacato y agravio de Dios. Así, como que sea la Misa con tantas candelas, y no más ni menos; y que la diga sacerdote de tal o tal suerte; y que sea a tal o tal hora, y no antes o después; y que sea después de tal día, y no antes ni después... y... que si falta algo..., no se hace nada...; y lo que es peor e intolerable, es que algunos quieren sentir algún efecto en sí, o cumplirse lo que piden, o saber que se cumple el fin de aquellas sus oraciones ceremoniáticas»[78].

«Sepan, pues, éstos que cuanto más fiducia hacen de sus ceremonias, tanto menos confianza tienen en Dios, y no alcanzarán de Dios lo que desean. Hay algunos que más oran por su pretensión que por la honra de Dios... Sería mejor mudarlos en cosas de más importancia para ellos, como es de limpiar de veras sus conciencias, y entender de hecho en cosa de salvación..., porque así lo tiene prometido el Señor por el evangelista, diciendo: pretended primero y principalmente el Reino de Dios y su justicia y todas esotras cosas se os añadirán (Mat 6, 33). Porque esta es la pretensión y petición que es más a su gusto; y, para alcanzar las peticiones que tenemos en nuestro corazón, no hay mejor medio que poner la fuerza de nuestra oración en aquella cosa que es más a gusto de Dios; porque entonces no sólo nos dará lo que le pedimos, que es la salvación, sino aun lo que El ve que nos conviene y nos es bueno... Cerca está el Señor de los que le llaman: de

78 Ibid., cap. 41, 393 s. -E. PACHO, 532 ss.

los que le llaman en la verdad (Salmo 144, 18). Y aquéllos le llaman en la verdad que le piden las cosas que son de más altas veras... De esta manera, pues, se han de enderezar a Dios las fuerzas de la voluntad y el gozo de ella en las peticiones, no curando de estribar en las invenciones... No quieran ellos buscar nuevos modos, como si supiesen ellos más que el Espíritu Santo y su Iglesia. Que si por esta sencillez no los oyera Dios, crean que no los oirá aunque más invenciones hagan».

Alcanzaremos de Dios todo lo que deseamos, «porque Dios es de manera, que si le llevan por bien y a su condición, harán de El cuanto quisieren, mas si por interés, no hay que hablarle». «Cuando sus discípulos le rogaron que les enseñase a orar, les diría todo lo que hace al caso, para que nos oyese el Padre Eterno..., y sólo les enseñó aquellas siete peticiones del Pater Noster, en que se incluyen todas nuestras necesidades corporales y espirituales, y no les dijo otras muchas maneras y ceremonias. Antes en otra parte les dijo que cuando oraban no quisiesen hablar mucho, porque bien sabía nuestro Padre celestial lo que nos convenía» (Mat 6, 7 y 8). Sólo encargó con muchos encarecimientos, que perseveráramos en la oración. Respecto a la forma de su ejecución exterior nos dio solamente dos indicaciones:

que orásemos en lo escondido al Padre Celestial en nuestro retiro y cerrada la puerta o retirados «a los desiertos solitarios como El lo hacía y en el mejor y más quieto tiempo de la noche»[79].

El Santo habla finalmente de los predicadores que nos exhortan a servir al Señor. Para ser provechoso al pueblo y no convertirse en víctima de vana complacencia «conviénele .al predicador advertir que aquel ejercicio es más espiritual

79 Ibid., cap. 43, 395 ss. -E. PACHO, 533 ss.

que vocal». Para que la predicación consiga su efecto, se precisa una cierta receptibilidad previa por parte del oyente, mas lo principal es la disposición por parte del predicador. Si no está penetrado de verdadero espíritu, la más sublime doctrina y el más elevado estilo de nada servirán. Cuanto más ejemplar sea su vida tanto más provecho hará aunque el estilo sea pobre y el discurso sencillo. Un hermoso estilo, una profunda doctrina y un buen discurso atraen poderosamente cuando habla por su medio el espíritu de piedad; pero «sin él, aunque da sabor y gusto al sentido y al entendimiento, muy poco o nada de jugo o calor pega a la voluntad..., no teniendo la voz virtud para resucitar al muerto de su sepulcro». El Santo quiere que el estilo sea bueno, que haya elocuencia, y no desecha las palabras escogidas «porque antes hace mucho al caso al predicador, como también a todos los negocios; pues el buen término y estilo aun las cosas caídas y estragadas levanta y reedifica, así como el mal término a las buenas estraga y pierde»80.

2. EL ESPÍRITU Y LA FE ACLARÁNDOSE MUTUAMENTE

a) Mirada retrospectiva y prospectiva

Aquí se interrumpe bruscamente la Subida del Monte Carmelo". Ignoramos si es que la obra no fue terminada o si más bien no ha llegado a nosotros ningún manuscrito completo. No está concluido el trazado sobre el gozo y nada se ha expuesto acerca de las demás pasiones. Las partes anunciadas sobre la purificación pasiva han sido expuestas en la Noche Oscura. Por

79 Ibid., cap. 43, 395 ss. -E. PACHO, 533 ss.

80 Ibid., cap. 44, 399 s. -E. PACHO, 536 ss.

lo demás es extraño que la exposición sólo en sus principios sea una explicación directa de la poesía, y que progresivamente se aleje más y más del texto y siga la conexión real de las cuestiones planteadas. También de ella tenemos un complemento en la Noche Oscura. En las últimas partes de esta obra sirven los versos de hilos conductores. Aunque la exposición se rompe en el primer verso de la tercera estrofa con la misma brusquedad que la Subida en mitad del tratado del gozo.

La forma y las circunstancias en que estos escritos nacieron nos pueden explicar su carácter fragmentario, así como su falta de unidad en muchos respectos. El Santo no escribió como un artista que quiere formar un todo completo desarrollado íntegramente en todas sus partes. Tampoco pretendía crear como teólogo un sistema de Mística[82], o darnos, como filósofo o psicólogo una doctrina elaborada acerca de la vía afectiva. Escribió como padre y doctor de sus hijos e hijas espirituales. Tuvo a bien acceder a su petición de que declarara las canciones espirituales, reflexionó penetrando en su propia experiencia interior lo que poéticamente había expresado y tradujo sus imágenes al lenguaje del pensamiento. Sólo al hacerlo pudo darse cuenta de la necesidad de intercalar acá y allá explicaciones previas para darse a entender. Así hubo de tratar de muchas cosas accidentales que estaban fuera de su primitiva intención; pero nunca perdió de vista su pensamiento guía, sujetando con mano firme las riendas de sus ideas,

82 El «Tratado breve del conocimiento de Dios afirmativo y negativo» puede considerarse como una pequeña guía de la mística como disciplina dogmática. El P. Gerardo lo ha incluido, por primera vez, entre las obras del Santo (F. Cr., III, 287 ss.) y en la introducción al mismo (p. 271 ss.) ha expuesto las razones que militan en pro y en contra de su autenticidad. A mi juicio pueden aducirse contra ella una serie de razones internas que no tiene en cuenta el P. Gerardo. Por ello no puedo aceptar que el escrito tal como está proceda del Santo,

impidiendo su atropellada aglomeración. Hay que tener en cuenta también que escribió sus tratados en los años en que estaba más cargado de oficios y de preocupaciones externas. Ni hay que olvidar que después de una larga interrupción no vuelve a tomar el hilo donde lo había dejado, sino que en lugar de hacerlo comienza una nueva obra. Esto ha de tenerse en cuenta más de una vez para entender rectamente algunas declaraciones preliminares del Santo.

Hemos reproducido lo que dice San Juan de la Cruz en la Subida acerca de la entrada Noche del Espíritu para esclarecer lo que entiende por espíritu y por fe. Porque la fe es el camino a través de la Noche hacia la meta de la unión con Dios y en ella se gesta el nuevo nacimiento doloroso del espíritu, su transformación de ser natural en sobrenatural. Las explicaciones acerca del espíritu y de la fe se iluminan recíprocamente. La fe consigue la negación de la actividad natural del espíritu. En esta negación consiste la Noche Activa de la fe, el seguimiento activo y personas de la Cruz. Para explicar esta negación y por su medio entender también en qué consiste la fe, hay que examinar la natural actividad del espíritu. Por otra parte, la fe, por su misma naturaleza, nos prueba la posibilidad de la existencia de un ser y una actividad espirituales por encima del ser y actividad naturales y, por ello, el aclarar en qué consiste la fe, nos lleva a una nueva visión del espíritu.

y sólo con cautela me sirvo de él. De todas formas, el autor conoce las obras del Santo. Da concisos y claros resúmenes, mas (a mi entender) en conjunto con una cierta preferencia por lo natural y activo, y sin propia experiencia de las más elevadas y puramente pasivas formas de oración, de las cuales trata el Santo con mayor detenimiento. -(Estudios posteriores han llegado a la conclusión de que el tratado resume una obra de Tomás de Jesús, titulada «Camino espiritual de oración y contemplación». -Cfr. SIMEÓN DE LA s. FAMILIA en la Revista Monte Carmelo (Burgos) 60 (1952) p. 5. -Nota del traductor).

Esto es lo que hace comprensible que en distintos lugares se hable del espíritu de diversa manera. Ante una mirada superficial esta diversidad de formas de expresión puede parecer contradictoria, pero en realidad obedece a una necesidad objetiva. Porque el ser espiritual, en cuanto es vida y movimiento, no se deja encerrar en definiciones rígidas, sino que tiene un movimiento progresivo y hay que buscar expresiones fluidas para su captación. Esto vale asimismo para la fe, que al ser espiritual, supone movimiento; un subir a alturas cada vez más incomprensibles y un bajar a abismos cada vez más profundos. Por tanto, para tratar de hacerlas comprensibles, en cuanto esto es posible, habrá que echar mano de expresiones varias.

b) Actividad natural del espíritu.

El alma, sus partes y sus potencias

Ante todo será necesario aclarar en qué consista la actividad natural del espíritu. Se deduce de la estructura de) ser anímico-espiritual. El Santo trata de explicarlo a través de los conceptos tradicionales de la psicología escolástica, que le eran familiares desde los años de sus estudios en Salamanca.

El alma es un principio de actividad dotado de diversas potencias: inferiores y superiores, sensibles y espirituales. Tanto en la parte inferior como en la superior, estas potencias se dividen en cognoscitivas y operativas. (Esto no lo dice el Santo, pero lo presupone en su exposición). Los sentidos son órganos corporales y, a pesar de ello, son también ventanas del alma por las que llega a ésta el conocimiento del mundo exterior. La sensibilidad es también común al cuerpo y al alma, pero ha prestado el Santo relativamente poca atención a su parte corporal. A la sensibilidad pertenece, además de las impresiones que le proporciona el conocimiento del mundo sensible, el

gozo y el deseo que despiertan en el alma al recibir las impresiones que los sentidos le comunican. Como ya hemos advertido más arriba, la Noche del sentido se refiere ante todo a la sensibilidad en este doble aspecto: la de los apetitos y deseos conforme al gusto sensible debe librarse, es decir, purificarse, el alma en la primera noche. Esta limitación se justifica plenamente porque el gusto y el deseo son posibles ya en el grado de vida anímica puramente sensible (aun entre los animales). Por el contrario, el conocimiento aun en su forma interior de aprensión sensible, no es dable sin actividad espiritual. Es más; lo que el alma «percibe» aquí propiamente es el deseo y el gozo.

El conocimiento sensible no es posible sin actividad del espíritu; con ello se significa la íntima correspondencia que existe entre la parte inferior y la superior del ser del alma. No son dos plantas superpuestas. La expresión parte superior e inferior es una imagen espacial de algo que es inespacial. El Santo advierte expresamente que «el alma en cuanto espíritu no tiene alto ni bajo..., como tienen los cuerpos cuantitativos...»[83]. La actividad sensible y espiritual se entremezclan en el campo de la acción natural. Si las ventanas de los sentidos no conducen a ningún conocimiento, si el espíritu no se asoma para mirar afuera a través de ellas, sin embargo, se necesita de ellas para poder contemplar el mundo. Dicho de otra forma: los sentidos le proporcionan la materia sobre la cual actúa. Siguiendo a San Agustín [84] y apartándose en esto de Santo Tomás, el Santo cuenta como tercera potencia espiritual, junto al entendimiento y la voluntad, a la memoria. No hay que ver en ello una profunda oposición real, ya que

83 Llama, declaración de la canción 1, vers. 3 (Obras, IV, 114. -E. PACHO. 1194).

84 De Trinitate, XII, 4 y 7.

no se trata propiamente de una división efectiva del alma, sino solamente de diversas funciones y de la disposición de una misma potencia del alma en esta o en aquella dirección. Por lo demás existen razones válidas para ambas sentencias. Sin el trabajo fundamental de la memoria -conservar-, no sería posible ni una impresión sensible ni una operación espiritual. Ambas se estructuran en una sucesión temporal y para ello es necesario que las impresiones de cada momento no se hundan ni desaparezcan sino que se conserven. Para la actividad propiamente intelectual (comparación, generalización, deducción, etc.), es también evidente que se precisan las demás operaciones de la memoria: el recuerdo y la libre combinación que realiza la fantasía. Mas no podemos detenernos en esto. Si hemos aludido a ello, ha sido porque sirve para comprender que en la memoria se puede distinguir entre las operaciones de los sentidos y del espíritu y que puede considerarse como incluida en las otras potencias[85]. Por otra parte sus operaciones no pertenecen propiamente al conocimiento, sino que tan sólo le sirven de medio. (Lo mismo puede decirse de las relaciones entre la memoria y la voluntad) y esto puede servir para justificar el que se considere a la memoria como una potencia especial. En San Agustín fue motivo determinante externo para la división tripartita la consideración del espíritu como imagen de la Trinidad; en San Juan de la Cruz, la relación de las tres potencias del alma con las tres

85 Santo Tomás incluye la memoria propiamente en la parte sensitiva, por cuanto conoce lo pasado como pasado, y, por tanto, como distinto de lo presente, lo cual dice ser propio del sentido. Mas i orno el entendimiento no sólo conoce lo presente, sino también que lo conoce, y, por consiguiente, que este conocimiento lo tenía previamente, la memoria puede también considerarse como potencia espiritual del alma {Quaestíones disputatae de veritate, q. 10, a. 4; I dith Steins Werke, III).

virtudes teologales. Y con ello llegamos al punto decisivo de su doctrina.

c) Elevación del alma al orden sobrenatural.

Fe y vida de la fe

El espíritu en su actividad natural está ligado a los sentidos. Acepta lo que éstos le ofrecen, conserva lo recibido y cuando la ocasión se presenta vuelve a reflexionar sobre ello, lo compara con otras cosas, lo modifica y, comparando, universalizando, deduciendo, etcétera, consigue llegar al conocimiento abstracto, al juicio y al raciocinio, actos propiamente intelectuales. Una actividad parecida ejerce naturalmente sobre lo que los sentidos le presentan, en ello encuentra su gozo, se esfuerza por poseerlo, siente perderlo, espera su posesión y teme su pérdida.

Pero el destino del espíritu no era primariamente el conocer las cosas creadas para gozarse en ellas. Esto se debe a un trastorno de su ser primitivo y propio, que con ello ha quedado perturbado. De esta turbación debe ser liberado y levantado a su verdadero ser para el que fuera creado. Su mirada debe dirigirse a su Creador y a El debe ser liberado y a El debe abandonarse con todas las fuerzas de su ser. Esto lo conseguirá por medio de un escalonado y progresivo trabajo que comprende dos partes: educación y purgación. Dios da el impulso para iniciarlo y lo lleva a término, pero exige la colaboración del hombre con su propia actuación espiritual. El espíritu debe despojarse de todo lo que le preocupa naturalmente y así mismo debe instruirse en el conocimiento de Dios y gozarse solamente en él.

Para que esto acontezca, es necesario que a las potencias naturales se les ofrezca algo que les atraiga y satisfaga más que cuanto naturalmente pueden conocer y gustar. La fe

muestra al entendimiento el Creador, cuya omnipotencia ha dado el ser a todas las cosas y es en sí mismo más grande, más elevado y más digno de amor que todas ellas. La ¡lustra sobre los atributos divinos y sobre todo lo que Dios ha hecho por el hombre y sobre lo que éste debe a Dios.

¿Qué es lo que tratamos de expresar con este conjunto de verdades de fe? Evidentemente lo que se nos propone para creer, el contenido de todas las verdades reveladas, predicadas por la Iglesia: fieles quae creditur. Cuando el entendimiento acepa lo que se le propone, pero no puede conocer por su propia visión, da el primer paso hacia la Noche Oscura de la fe. Pero ésta no es todavía más que la fe que se cree, una actividad vida del espíritu, y el hábito a ella correspondiente o virtud de la fe; el convencimiento de que Dios existe (creciere Deum) y la aceptación convencida de lo que Dios enseña por medio de su Iglesia (credere Deo)[86]. Con esta vida de la fe se levanta el espíritu sobre su actividad natural sin desprenderse en manera alguna de la misma. Más bien, las potencias del alma reciben en el nuevo mundo que la fe les presenta una nueva cantidad de material sobre el que obrar.

Esta actividad por la que el espíritu hace suyo íntimamente el contenido de la fe, es la meditación. En ella presenta la imaginación los acontecimientos de la Historia Sagrada delante de los ojos en vivas imágenes y trata de captarle con todos los sentidos, reflexiona con el entendimiento sobre su significado y las exigencias que para la propia persona se deriva; y de esta forma la voluntad se mueve a amar y se decide a transformar su vida viviendo de fe.

86 Vid. Quaestiones disputatae de veritate, q. 14, a. 7 ad 7.

El Santo conoce otra forma más elevada de meditación". Un espíritu de naturaleza viva y bien dotada puede penetrar profundamente con el entendimiento en las verdades de la fe, y en diálogo consigo mismo examinarlas bajo todos sus aspectos, desarrollando sus consecuencias y descubriendo sus íntimas relaciones. Todavía más fácil y fructuosa resulta esta actividad cuando el Espíritu Santo le da alas y la impulsa. En tal caso hasta tal extremo se siente en la mano de un poder más alto e iluminado por él, que le parece que no es él mismo el que obra, sino que es enseñado por Dios mismo.

Lo que el espíritu de esta o de aquella manera ha elaborado se convierte en su posesión duradera. Y es algo más que un tesoro de verdades almacenadas, susceptibles cuando sea necesario de volver a presentarse a la memoria. El espíritu -y tomamos aquí esta palabra en su sentido amplio que comprende no sólo el entendimiento sino también el corazón- por esta duradera atención a Dios se ha familiarizado con él, le conoce y le ama. Este conocimiento y amor se han convertido en parte constitutiva de su ser, algo así como la relación con un hombre con el que se ha convivido durante mucho tiempo y con el que se ha llegado a compenetrar íntimamente. Tales personas no necesitan informarse la una de la otra ni discurrir para comprenderse mutuamente y mostrar su afecto, ni tampoco precisan de palabras entre ellas. Es verdad que cada nueva entrevista hace que nuevamente se despierte y crezca el amor e incluso que proporcione el conocimiento de nuevos aspectos de cada uno, pero esto viene de por sí, sin que sea preciso preocuparse de ello. Algo parecido vienen a ser las relaciones del alma con Dios tras una larga práctica de la vida espiritual. Ya no necesita el alma de la meditación

87 Cfr. Subida, lib. II, cap. 27 (E. Cr., I, 251 ss. -E. PACHO, 406 ss.).

para conocer y amar a Dios. Este camino ha quedado muy atrás y el alma descansa en el término. Tan pronto como se pone en oración está ya con Dios y permanece en un santo abandono en su presencia. Su silencio le es a Dios más amable que muchas palabras. Esto es lo que hoy se designa con el nombre de «contemplación adquirida». (El Santo no usa esta expresión pero conoce muy bien la cosa)[88].

*

Es fruto de la propia actividad, puesta en movimiento y llevada a cabo por una variada intervención de la gracia. Es ya una gracia la que interviene cuando llega a nosotros el mensaje de la fe, la verdad revelada por Dios. Es también la gracia la que hace que admitamos este mensaje y nos convirtamos en creyentes. Sin el auxilio de la gracia no es posible ninguna oración o meditación. Y, sin embargo, todo ello es también objeto de nuestra libertad y se realiza con nuestras propias fuerzas. De nosotros depende el entregamos a la oración y el tiempo y modo que dediquemos a la contemplación adquirida. Si examinamos esta contemplación, como tranquilo y amoroso abandono en Dios, podemos considerarla como una forma de la fe -fides qua creditur-: no como el credere Deum (por más que la fe en el ser divino se presupone y va incluida en ella), ni tampoco como el credere Deo, (por más que sea el resultado de todo lo que nosotros aceptamos por la fe como

88 Subida, lib. II, cap. 12 (f. Cr.. I, 154 ss. -E. PACHO, 308 ss.). El «Tratado breve» (E. Cr. III, 287 ss.) habla de contemplación natural. (N.B.: Este tratado, como arriba se advirtió, no es reconocido como auténtico del Santo).

* Aquí no se explica sino la contemplación negativa, de la que en particular se ocupa el Santo, pero no el método para la i contemplación afirmativa. -(Nota del editor alemán).

verdad revelada por Dios), sino creciere in Deum, creer en Dios, entregarnos a El por la fe.

Este es el más alto grado que la vida de fe puede alcanzar con sus propias fuerzas, cuando, fundada en ella y como consecuencia práctica, se perfecciona el abandono de la propia voluntad en la divina y la dirección de las acciones y pasiones de la propia voluntad se conforma a la divina. Supone también una mayor elevación del espíritu sobre la condición de su ser natural. Las verdades de fe nos acercan a Dios por medio de figuras, imágenes y conceptos tomados de las cosas creadas. Pero además nos enseñan que Dios está por encima de todo lo creado y de todo concepto o aprensión. Por ello debemos abandonarlo todo y todas las fuerzas con las que lo captamos y comprendemos, para levantarnos por la fe a Dios, el inaprensible e incomprensible.

Para ello no sirven ni los sentidos, ni el entendimiento, si por entendimiento queremos entender la facultad de concebir pensamientos abstractos... En el abandono en Dios incomprensible que la fe presupone, somos puro espíritu, desligados de imágenes y conceptos y, por ello, quedamos en tinieblas, porque el mundo de nuestro conocimiento ordinario está edificado sobre imágenes y conceptos. Y desligados también del múltiple mecanismo de las diversas potencias, unidos y simples en una vida, en la que el conocer, el recordar y el amar son una misma cosa. Nos encontramos en los umbrales de la vida mística, en la entrada a la transformación que puede alcanzarse por la Noche del Espíritu; pero hemos llegado también a eso que queda intacto al ser suspendidas las potencias. Algo debe quedar siempre para que al suspenderse las potencias continúe siendo posible la unión y transformación del alma en Dios. Y esto algo más allá de los sentidos y del entendimiento ligado a ellos, es el espíritu propiamente dicho.

San Juan de la Cruz habla también de la sustancia del alma.

El alma según su sustancia es espíritu y por lo más íntimo de ella es receptiva de todo lo espiritual; puede percibir a Dios, al puro espíritu y a todo lo que él ha creado y que por su íntima naturaleza es espiritual; puede percibir a Dios, al puro espíritu y a todo lo que él ha creado y que por su íntima naturaleza es espiritual. Pero se halla sumergida en lo corpóreo y tiene como órganos de captación los sentidos corporales para conocer lo corporal. En el estado de caída estos órganos, destinados a servir, se han convertido en señores. Para recuperar la potencia de vivir y obrar puramente en lo espiritual y reconquistar el dominio sobre los sentidos, el espíritu ha de librarse del abrazo con que la aprisionan. Hemos seguido hasta cierto punto la obra que realiza la fe en este proceso de liberación. Hemos visto cómo el espíritu se orienta hacia Dios y, finalmente, se eleva a una comunicación puramente espiritual con El. Para esta comunicación con Dios se precisa todavía algo más: el abandono de todo lo que no es Dios. Esta es la labor fundamental que se llevará a cabo durante la Noche Activa del Espíritu.

d) Comunicaciones extraordinarias de la gracia y liberación de ellas

Hemos dicho que la fe impulsa las potencias del alma llevándolas a emplearse en Dios y en las cosas divinas, pero con ello está todavía muy lejos de alcanzar el alma el desprendimiento del mundo creado. Aun aquellos que se deciden seriamente por una vida espiritual y permanecen firmes en ella, dedican tan sólo una parte mayor o menor del día a la oración y meditación. Por lo demás, están firmemente asentados en el mundo creado. Se preocupan por comprenderlo y someterlo a su dominio, por alcanzar bienes temporales y disfrutar de ellos. Sucumben todavía a los mágicos encantos de los bienes

temporales y no son inaccesibles para lo que contenta los sentidos, por más que es posible que por influjo de la vida de oración hayan puesto, en este aspecto, barreras cada vez más avanzadas. Así su entendimiento está ocupado en las cosas de este mundo y emplea en ello sus energías; llena de ellas está también la imaginación y la voluntad es por ellas determinada en sus aspiraciones y ligada a ellas en sus pasiones.

Todo esto se convierte en obstáculo para la vida de oración, que quedaría finalmente destruida por completo de no acudir Dios en su ayuda con una particular asistencia de la gracia. Esto sucede no sólo por medio del mensaje de la fe, sino también a través de comunicaciones propias para vencer la atracción del mundo y destruir su influjo. Ofrecen a los sentidos y a la imaginación imágenes que superan todo lo terreno. El entendimiento es elevado por iluminación sobrenatural a la comprensión de cosas que nunca hubiera llegado a conocer por su propio esfuerzo intelectual. El corazón queda lleno de un gozo celestial junto al cual palidecen todas las alegrías y gustos del mundo. De esta forma se prepara el alma para desprenderse con todas sus fuerzas de los bienes terrenos y levantarse a los celestiales.

Pero con esto se ha hecho sólo la mitad de la tarea. Nunca se llegará a la meta de la unión con Dios si se pretende detenerse en las comunicaciones sobrenaturales y descansar en su gusto. Y es que las visiones, revelaciones y sentimientos deleitosos no son Dios ni llevan a El, exceptuados aquellos elevadísimos toques puramente espirituales en los cuáles Dios mismo se comunica a la sustancia del alma y con los cuáles lleva a cabo la unión. Por ello debe el alma desprenderse nuevamente de todo lo supraterreno de los dones de Dios para poder alcanzar al dador en vez de sus dones. ¿Qué es lo que podrá hacer que el alma se determina a abandonar voluntariamente estos dones? Aquí viene de nuevo el trabajo de la fe que

enseña que Dios no es nada de cuanto podemos captar y comprender y nos invita a caminar por su camino oscuro, que es el único que conduce al fin[89]. Pero se conseguiría muy poco si se limita a dirigirse al entendimiento pretendiendo enseñarle con palabras. La realidad imponente del mundo natural y de los dones naturales debe ser suplantada por una más imponente realidad. Esto sucede en la Noche Pasiva. Sin ella -el Santo se complace en repetirlo- nunca alcanzaría su propósito la Noche Activa. Debe intervenir la mano de dios vivo para desatar al alma de los lazos de todo lo creado y atraerla a sí. Esta intervención es la oscura y mística contemplación que va unida al despojo de todo aquello que hasta el presente procuraba luz, sostén y consuelo.

3. MUERTE Y RESURRECION

a) Noche pasiva del espíritu

Fe, contemplación oscura, desnudez espiritual

Sabemos ya por la Noche del Sentido que llega un momento en que el alma pierde el gusto de todos los ejercicios espirituales así como de todas las cosas terrenas. Se encuentra en completa oscuridad y vacío. No le queda nada a qué asirse mas que la fe. La fe le presenta delante de los ojos a Cristo: pobre, humillado, crucificado y en la misma Cruz abandonado por su Padre. El alma en su pobreza y abandono se encuentra con la pobreza y abandono de Cristo. Sequedad, desgana, fatiga son «las puras cruces espirituales», que se le ofrecen. Si las acepta, experimenta que son yugo suave y carga ligera. Le servirán de cayado para ascender rápidamente

89 Subida, lib. II, cap. 3 (f. Cr.. I, 106 ss. -E. PACHO, 255 ss.).

monte arriba. Cuando conoce que Cristo en su mayor humillación y aniquilamiento en la cruz fue cuando precisamente realizó su mayor proeza, la Redención y la unión del hombre con Dios, se despierta en ella el pensamiento de que también para ella el aniquilamiento, que es una «viva muerte de cruz sensitiva y espiritual»[90], la lleva a la unión con Dios. Del mismo modo que Cristo en su abandono en la Cruz se entregó en manos del Dios invisible e incomprensible, así debe también ella abandonarse en la oscuridad de la media noche de la fe, que es el único camino para llegar al Dios incomprensible.

A este fin se le comunica la contemplación mística, el «rayo de tiniebla»[91], la oculta sabiduría de Dios, el conocimiento oscuro y general; esto sólo corresponde a la incomprensibilidad divina que ciega el entendimiento y se le presenta como en tinieblas. Penetra esta contemplación en el alma como un torrente con tanta mayor pureza cuanto más libre está de otras impresiones. Es algo más puro, delicado, espiritual e interior que todo el conocimiento que procede por vía natural del espíritu y se eleva sobre todo lo temporal, constituyendo un verdadero comienzo de la vida eterna en nosotros. No se trata tan sólo de aceptar el mensaje de la fe percibido por los oídos, ni tan sólo de un mero volverse a Dios a quien sólo se conoce de oídas, sino de un toque interior de la divinidad, de un percibir a Dios con fuerza suficiente para desligarla de todas las cosas creadas y encumbrarla sumergiéndola en un amor de naturaleza desconocida. No queremos decidir ahora si este oscuro amoroso conocimiento, en el cual el alma es íntimamente tocada por Dios de «boca a boca», de sustancia a

90 Subida, lib. II, ap. 6 (E. O-., I, 123 ss. -E. PACHO, 277).

91 DIONISIO AREOPAGITA, Myistica Theologia, I, 1.

sustancia, puede ser todavía considerado como la fe92. Consiste en el abandono del alma, por su voluntad (que es su boca) en Dios que amorosamente le sale al encuentro todavía escondido: amor, que no es sentimiento, sino acción y disposición para el sacrificio, conformidad de la propia voluntad con la divina, para ser sólo dirigida por él.

Al volver a comunicársele ahora al alma iluminaciones, revelaciones y consuelos -como suele suceder con frecuencia en la Noche del Espíritu que por lo general es de larga duración-, el alma está dispuesta a no detenerse en ellos. Dejará a Dios que obre lo que pretende por medio de estas comunicaciones sobrenaturales, pero ella permanecerá en la oscuridad de la fe, porque no sólo ha aprendido, sino que conoce también por experiencia, que nada de ello es Dios ni le da a Dios y que en la fe tiene todo cuanto necesita: al mismo Cristo verdad eterna y, en El, al Dios incomprensible. Tanto más dispuesta estará a este despojo y a la perseverancia en la fe cuanto más de raíz se vaya purificando a través de la Noche Oscura.

Ya varias veces hemos apuntado cómo el alma aun después de larga práctica de vida espiritual está todavía llena de imperfecciones y precisa de una más honda purificación para hacerse apta para la unión. Vimos también cómo estas imperfecciones podían estar íntimamente relacionadas con comunicaciones sobrenaturales de todas clases, de forma que en un alma no purificada por completo, los dones de Dios pueden

92 El Santo habla de la relación entre la fe y la contemplación en distintos pasajes de sus obras. Volveremos a tratar de esto al fin del presente párrafo.

dar motivo a imperfecciones, particularmente soberbia, vanidad y gula espiritual. Todas estas debilidades las cura Dios por medio del despojo que lleva a cabo a través de la Noche Oscura «dejando a oscuras el entendimiento y la voluntad a secas, y vacía la memoria y las aficiones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto»[93]. Aquí sufren el espíritu y el sentido juntamente su última purificación después de que en la primera Noche del sentido la transformación y el dominio de los apetitos y del trato con Dios la han fortalecido tanto como para poder soportar la carga de esta penetrante purificación segunda. También esta purificación es obra de la oscura contemplación.

Hasta aquí hemos considerado la contemplación principalmente desde la ganancia que el alma proporciona al hacerla poner en Dios todas sus fuerzas y desligarla de todas las cosas creadas.

Esta ganancia ya parecía clara en las explicaciones de la Subida acerca de la Noche Activa del espíritu. Una vez más la resume el Santo en la nueva exposición que hace de la primera estrofa de la Noche al principio del tratado de la Noche oscura del espíritu: «En pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprehensiones de mi alma, esto es, en oscuridad de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad, en aflicción y angustia de la memoria, dejándome en pura fe, la cual es Noche Oscura para las dichas potencias naturales, sola la voluntad tocada de dolor y aflicciones y ansias de amor de Dios, salí de m(mismo; esto es, de mi bajo modo de entender, y de mi flaca suerte de amar, y de mi escasa y pobre manera de gustar de Dios, sin que la sensualidad ni el demonio me lo estorben. Lo cual fue gran dicha... para mí; porque en

93 Noche oscura. Noche del Espíritu, § 3, cap. 3 (E. Cr., II). 56. -E.PACHO, 640.

acabando de aniquilarse y sosegarse las potencias, pasiones, apetitos y aficiones de mi alma, con que bajamente sentía y gustaba de Dios, salí del trato y escasa operación humana mía a operación y trato con Dios. Es a saber, mi entendimiento salió de sí, volviéndose humano y natural en divino; porque, uniéndose por medio de esta purgación con Dios, ya no entiende por su vigor natural sino por la divina Sabiduría con que se unió. Y mi voluntad salió de sí haciéndose divina; porque unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo..., y ni más ni menos la memoria se ha trocado en aprehensiones eternas de gloria... Todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, todas se renuevan con temples y deleites divinos»[94]. La purificación no es sólo noche, sino también pena y tortura, y esto por dos causas: «la primera es por la alteza de la Sabiduría Divina, que excede el talento del alma y en esta manera le es tinieblas. La segunda, por la bajeza e impureza de ella, y de esta manera le es penosa y aflictiva, y también oscura»[95]. Mediante esta luz extraordinaria y sobrenatural «la priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. De donde resulta que «en derivando Dios de sí al alma, que aún no está transformada, este esclarecido rayo de su sabiduría secreta se le hace tinieblas oscuras en el entendimiento». La pena y tortura del alma procede de que «esta divina contemplación infusa tiene muchas excelencias en extremo buenas, y el alma que las recibe, por no estar purgada, tiene muchas miserias también en extremo malas;de aquí es que no pudiendo caber dos contrarios en un sujeto, «el alma se siente en medio de esta clara luz tan impura y miserable, que le parece estar Dios contra ella, y que ella está

94 Ibid., canción 1 § 3, cap. 4, p.57 -E. PACHO, 642.

95 Ibid., cap. 5, 59 -E. PACHO, 644.

hecha contraria a Dios...; lo cual es de tanto sentimiento y pena para el alma, porque le parece aquí que Dios la ha arrojado». Vive atormentada por el temor de que nunca será digna de Dios y que ha perdido todos los tesoros de la gracia. Porque aquella divina y oscura luz le manifiesta claramente su miseria y sus pecados y el alma «ve claro cómo de suyo no podrá tener otra cosa»[96].

De otra manera sufre el alma a causa de su debilidad natural, moral y espiritual. «Como esta Divina contemplación embiste en el alma con alguna fuerza, a fin de la ir fortaleciendo y domando, de tal manera pena en su flaqueza, que poco menos desfallece; particularmente algunas veces cuando con alguna más fuerza la embiste; porque el sentido y espíritu, así como si estuviese debajo de alguna inmensa y oscura carga, están penando y agonizando». En estas circunstancias desearía la muerte como un alivio y un favor. Asombro «que sea aquí tanta la flaqueza e impureza del ánima, que siendo la mano de Dios de suyo tan blanda y suave, la siente el alma aquí tan grave y contraria, con no cargar ni asentarla, sino solamente tocando, y eso misericordiosamente..., a fin de hacer mercedes al alma y no de castigarla».[97].

Cuando se juntan los dos extremos, divino y humano, la contemplación que viene de Dios y la misma alma, «desmenuza y deshace la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla... Embiste al alma de tal manera que ella se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miserias, con muerte de espíritu cruel». Pero lo que más

96 Ibid., p.60 -E. PACHO, 645-646.

97 Ibid., p.61 -E. PACHO, 647.

doloroso se le hace aquí al alma atribulada «es parecerle claro que Dios la ha desechado, y aborreciéndola arrojado en las tinieblas... Sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios, y castigada y arrojada...; y más, que le parece en una temerosa aprehensión, que ya es para siempre».

Finalmente por esta alteza y magnitud de la contemplación adquiere el alma conciencia de su profunda pobreza y extrema miseria. Siente un hondo vacío y pobreza de bienes temporales, naturales y espirituales y se ve metida en los males contrarios «miserias de imperfecciones, sequedades y vacíos de las aprehensiones de las potencias y desamparo del espíritu en tiniebla..., como si a uno le pendiesen o detuviesen en el aire (que no respirase). Mas también está purgando al alma, aniquilando, vaciando o consumiendo en ella (así como hace el fuego al orín y moho del metal), todas las afecciones y hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida. Que por estar ellos muy arraigados en la sustancia del alma suele padecer grandes gravedades, deshacimiento y tormento interior, de más de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual».

Para alejar y extirpar el orín de sus inclinaciones es necesario que el alma «en cierta manera... ella misma se aniquile y deshaga, según está connaturalizada en estas pasiones e imperfecciones»; y ella «siente este deshacimiento en la misma sustancia del alma con extrema pobreza en que está como acabando... En esto humilla Dios mucho al alma para ensalzarla mucho después», y si se prolongase mucho este estado, «desampararía el cuerpo en muy breves días; mas son interpolados los ratos en que se siente su íntima vileza. La cual algunas veces se siente tan a lo vivo, que le parece al .alma que ve abierto el infierno... De éstos son los que de veras descienden al infierno viviendo, pues aquí se purgan a la manera que allí... Y así el alma que por aquí pasa o no

entra en aquel lugar, o se detiene allí muy poco, porque aprovecha aquí más una hora, que muchas allí»[98].

El sufrimiento se agudiza con el recuerdo de la felicidad pasada, ya que tales almas para «cuando entran en esta noche, han tenido muchos gustos en Dios y héchole muchos servicios», y ahora se ven alejados de estos bienes y sin poder conseguir nada de ello. Además, la contemplación deja al alma en tan gran soledad y desamparo que no puede «hallar consuelo ni arrimo en ninguna doctrina ni en maestro espiritual. Porque aunque por muchas vías le testifique las causas del consuelo que puede tener..., parécele que como ellos no ven lo que ella ve y siente, no lo entendiendo dicen aquello, y en vez de consuelo, antes recibe nuevo dolor, pareciéndole que no es aquél el remedio de su mal, y a la verdad así es. Porque hasta que el Señor acaba de purgarla de la manera que él lo quiere hacer, ningún medio ni remedio le sirve ni aprovecha para su dolor». Esto dura «hasta que aquí se ablande, humille y purifique el espíritu, y se ponga tan sutil, sencillo y delgado, que pueda hacerse uno con el espíritu de Dios según el grado que su misericordia quisiere concederle de unión de amor». Conforme a este grado será de fuerte y larga la purificación. Generalmente dura años, aunque con intervalos, «en que por dispensación de Dios dejando esta contemplación oscura de embestir en forma y modo purgativo, embiste iluminativa y amorosamente, en que el alma, bien como salida de tal mazmorra y tales prisiones, y puesta en recreación de anchura y libertad, siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios con abundancia fácil de comunicación

98 Ibid., cap.6, 61 ss. -E. PACHO, 647 ss.

espiritual». Piensa entonces el alma que los trabajos se han terminado para siempre, como pensaba antes que nunca iban a cesar sus penas. La razón de esto es, «porque de esta calidad son las cosas espirituales en el alma, cuando son más puramente espirituales; que cuando vuelven los trabajos, le parece al alma que nunca ha de salir de ellos..., porque la posesión actual de un contrario en el espíritu, de suyo remueve la actual posesión y sentimiento del otro contrario; lo cual no acaece así en la parte sensitiva del alma, por ser flaca su aprehensión. Más como quiera que el espíritu aún no está aquí bien purgado y limpio de las aficiones que por la parte inferior tiene contraídas, aunque en cuanto espíritu no se mude, en cuanto está afectado con ellas, se podrá mudar en penas.

Mas no sucede con frecuencia que piense el alma que se le han acabado las penas, «porque hasta que esté acabada de hacer la purgación espiritual, muy raras veces suele ser la comunicación suave tan abundante que le encubra la raíz que queda, de manera que deje el alma de sentir allá en el interior un no sé qué que le falta..., que no le deja cumplidamente gozar de aquel alivio, sintiendo allá dentro como un enemigo suyo, que aunque está como sosegado y dormido, se recela que volverá a revivir y hacer de las suyas. Y así es, que cuando más segura está y menos se cata, vuelve a tragar y a absorber al alma en otro grado peor y más duro y oscuro y lastimero que el pasado, el cual durará otra temporada por ventura más larga que la primera». Y otra vez cree el alma que la plenitud de bienes está acabada para siempre, porque «la actual aprehensión del espíritu... aniquila en él todo lo que a ella es contrario». Esta es la razón por qué las almas del purgatorio tienen duda de que tendrán fin sus sufrimientos. Ciertamente tienen las virtudes teologales y conocen que aman a Dios, mas no hallan en ello ningún consuelo, «porque

no les parece que 1os quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos...; y así el alma aquí en esta purgación, aunque ella ve que quiere bien a Dios, y que por El daría mil vidas..., con todo no le es alivio eso, antes le causa más pena; porque queriéndole ella tanto, porque no tiene otra cosa que le dé cuidado, como se ve tan miserable, no pudiendo creer lo que Dios la quiere a ella, ni que tiene ni tendrá jamás por qué, sino antes que tiene por qué ser aborrecida no sólo de El, sino de toda criatura para siempre, duélese de ver en sí causas porque merezca ser desechada de quien ella tanto quiere y desea»[99].

También se ven impedidas las potencias en este penoso estado, porque el alma no puede ya como antes levantar el corazón y la mente a Dios. Si ora es «con tanta sequedad y sin jugo que le parece que no le oye Dios ni hace caso de ella... A la verdad no es este tiempo de hablar con Dios, sino de poner... su boca en el polvo..., sufriendo con paciencia su purgación. Dios es el que anda haciendo la obra en el alma; por eso ella no puede nada..., ni rezar ni asistir con mucha advertencia a las cosas divinas puede, ni menos a las demás cosas y tratos temporales. Ni tiene sólo esto, sino también muchas veces tales enajenamientos, y tan profundos olvidos en la memoria, que se le pasan muchos ratos sin saber lo que se hizo ni pensó, ni qué es lo que hace ni qué es lo que va a hacer».

Y eso le sucede, porque también la memoria debe ser purificada de todos discursos y noticias. La enajenación y frialdad provienen del íntimo recogimiento en que la contemplación

99 Ibid., cap. 7, 66 ss. - E. PANCHO, 651 ss.

absorbe al alma con todas sus potencias y la abstrae de toda afición a lo creado y de toda imaginación de criaturas. Esto le dura más o menos tiempo según la intensidad de la contemplación. Cuando más pura y limpia embiste en el alma la luz divina, tanto más oscurece, vacía y aniquila. «Y dejándola así vacía y a oscuras la purga e ilumina el rayo divino de contemplación», sin que se percate el alma de que recibe esta divina luz. Permanece más bien en tinieblas, como el rayo de sol, «que aunque está en medio del aposento, si está puro y no tiene en qué topar, no se ve, pero con esta luz espiritual de que está embestida el alma, cuando tiene en qué reverberar, esto es, cuando se ofrece alguna cosa que entender espiritual de perfección..., o juicio de lo que es falso o verdadero, luego lo ve y entiende mucho más claramente que antes que estuviese en estas oscuridades. Y ni más ni menos conoce la luz que tiene espiritual, para conocer con facilidad la imperfección que se le ofrece».

«Donde por ser esta luz espiritual tan sencilla, pura y general, no afectada ni particularizada a ningún particular..., de aquí es que con grande generalidad y facilidad conoce y penetra el alma cualquier cosa de arriba de abajo que se ofrece. El espiritual todas las cosas penetra, hasta los profundos de Dios (1Cor 2,10). Y el Sabio dice que toca hasta doquiera por su pureza (Sap 7, 24): es a saber, porque no se particulariza a ningún particular inteligible ni afición. Y ésta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares aficiones e inteligencias, que en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío, oscuridad y tinieblas, lo abraza todo con gran disposición»[100].

Así, pues, esta dichosa noche no tiene otra finalidad al oscurecer el espíritu sino «darle luz de todas las cosas», y si le

100 Ibid., cap.8, 71 ss. -E. PACHO, 656 ss.

«humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarle y levantarle, y aunque le empobrece y vacila de toda posesión y afición natural, no es sino para que divinamente pueda extenderse a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo siendo con libertad de espíritu general en todo».

Como el entendimiento natural no es capaz de captar la luz divina, debe ser puesto en tiniebla. «La cual tiniebla conviene que le dure tanto cuanto sea menester para expeler y aniquilar el hábito que de mucho tiempo tiene en su manera de entender. La destrucción del entendimiento natural es profunda, horrible y dolorosa, «porque como se sienten en la profunda sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales».

También la voluntad debe ser purificada y aniquilada para llegar por medio de la unión de amor a aquel altísimo y purísimo amor divino y espiritual que sobrepuja toda inclinación, sentimiento y deseo de la voluntad, «dejándola en seco y en aprieto tanto cuanto conviene según el hábito que tenía de naturales aficiones, así cerca de lo divino como de lo humano».

Para que «extenuada, enjuta y extricada en el fuego de esta oscura contemplación de todo género de demonio..., tenga disposición pura y sencilla, y el paladar purgado y sano para sentir los subidos y peregrinos toques del divino amor... Porque para la dicha unión... ha de estar el alma llena y dotada de cierta magnificencia gloriosa en la comunicación con Dios, que encierra en sí innumerables bienes y deleites que exceden toda la abundancia que el alma naturalmente puede poseer, porque en tan flaco e impuro natural no la puede recibir... Conviene que primero sea puesta el alma en vacío y en pobreza de espíritu..., para que así vacía esté bien pobre de espíritu y desnuda del hombre viejo, para vivir aquella nueva y bienaventurada vida..., que es el estado de la unión

con Dios... El alma ha de venir a tener un sentido y noticia divina muy generosa y sabrosa acerca de todas las cosas divinas y humanas..., porque las mira con ojos tan indiferentes que antes, como difiere la luz y gracia del Espíritu Santo del sentido, y lo divino de lo humano».

Por esto debe también ser liberada la memoria, que debe quedar «con sentido interior y temple de peregrinación y extrañeza de todas las cosas, en que le parece que todas son extrañas y de otra manera que solían ser». «Porque en esto va sacando esta noche al espíritu de su ordinario y común sentir de las cosas, para traerle al sentido divino, el cual es extraño y ajeno de toda manera humana, tanto, que le parece al alma que anda fuera de sí. Otras veces piensa si es encantamiento el que tiene o embelesamiento, y anda maravillada de las cosas que ve y oye, pareciéndole muy peregrinas y extrañas, siendo las mismas que comúnmente solía tratar».

«Todas estas aflicciones y purgaciones del espíritu para reengendrarla en vida de espíritu... las padece el alma, y con estos dolores viene a parir el espíritu de salud... De más de esto, porque por medio de esta Noche Contemplativa se dispone el alma para venir a la tranquilidad y paz interior, que es tal... que... excede todo sentido (Filip 4, 7), conviénele al alma que toda la paz primera deje (que por cuanto estaba envuelta con imperfecciones no era paz, aunque a ella le parecía...que era paz dos veces»).

Y es que había adquirido la paz del conocimiento sensitivo y espiritual y se veía en el sentido y el espíritu rodeada de la plenitud de esta paz. Mas antes debió someterse el alma a una limpieza. Tenía que serle quitada y destruida esta paz para experimentar el cumplimiento de aquella palabra; «qui-

tada y despedida está mi alma de la paz» (Thren 3, 17). Padece el alma muchos temores, luchas e imaginaciones. Tiene el sentimiento de estar perdida para siempre. «De aquí es que entró en el espíritu un dolor y gemido tan profundo que le causa fuertes rugidos y bramidos espirituales, pronunciándolos a veces por la boca, y resolviéndose en lágrimas, cuando hay fuerza y virtud para poderlo hacer; aunque las menos veces hay este alivio». Como las avenidas de las aguas, «así este rugido y sentimiento del alma algunas veces crece tanto, que anegándola y transpasándola toda, la llena de angustias y dolores espirituales todos sus afectos profundos y fuerzas sobre todo lo que se puede encarecer. Tal es la obra que en ella hace esta noche encubridora de las esperanzas de la luz del día».

También la voluntad es traspasada con dolores, dudas y temores que no tienen fin. «Profunda es esta guerra y combate, porque la paz que espera ha de ser muy profunda; y el dolor espiritual es íntimo y delgado y apurado, porque el amor que ha de poseer, ha de ser también muy íntimo y apurado. Porque cuanto más íntima y esmerada y pura ha de ser y quedar la obra, tanto más íntima, esmerada y pura ha de ser la labor... Y ni más ni menos, porque el alma ha de venir a poseer y gozar en el estado de perfección, a que por medio de esta purgativa noche camina, de innumerables bienes de dones y virtudes», primero conviene que se vea despejada...«vacía y pobre de ellos; y le parezca que de ellos está tan lejos, que no se puede persuadir que jamás ha de venir a ellos»[101].

Inflamación de amor y transformación

En las angustias mortales de la noche del espíritu se han

101 Ibid.. cap.9, 75 ss. -E. PACHO, 656 ss.

ido extinguiendo las imperfecciones del alma, de la manera como el madero se libra por medio del fuego de toda humedad y una vez seco puede él mismo arder resplandeciente. El fuego que calienta el alma purificándola, y que luego la hace llamear, es el amor. Así se cumple lo que anunciaba el segundo verso de la canción de la noche: «con ansias en amores inflamada». Es un amor apasionado, en el cual queda el alma inflamada. Mas es un inflamarse en el espíritu y tan distinto del que se excita en la parte sensitiva como la parte espiritual lo es de los sentidos. Es un amor infuso que se manifiesta más como pasivo que como activo; «y va teniendo ya este amor algo de unión con Dios; y así participa algo de sus propiedades», esto es, que en el alma las acciones «son más acciones de Dios que de la misma alma, las cuáles se sujetan en ella pasivamente, aunque el alma lo que aquí hace es dar el consentimiento; mas al calor y fuerza, y temple y pasión de amor, o inflamación... sólo el amor de Dios que se va uniendo con ella se le pega».

El alma se ha preparado maravillosamente para la unión por medio de la oscura purificación. En este estado «el alma ha de amar con gran fuerza de todas sus fuerzas y apetitos espirituales y sensitivos del alma». Es una fuerte inflamación de amor, «donde Dios tiene recogidas todas las fuerzas, potencias y apetitos del alma, así espirituales como sensitivos, para que toda esta armonía emplee sus fuerzas y virtudes en este amor, y así venga a cumplir de veras con el primer precepto» (Deuter 6, 5). Cuando el alma se siente inflamada y herida de amor en tan extraña manera y, sin embargo, se ve todavía sumida en tinieblas y dudas y carente de la dichosa posesión del amor, se despierta en ella el ansia que con todos sus apetitos la lleva hacia Dios. «En todas las cosas y pensamientos que en sí revuelve y en todos los negocios y casos que se le ofrecen ama de muchas maneras, y desea y padece en el

deseo también a este modo de muchas maneras en todos los tiempos y lugares, no sosegando en cosa». «Hócese a esta alma todo angosto, no cabe en sí, no cabe en el cielo ni en la tierra y llénase de dolores hasta las tinieblas..., que hablando espiritualmente ya nuestro propósito, es un penar y padecer sin consuelo, y hasta de cierta esperanza de alguna luz y bien espiritual».

El ansia y la pena crecen continuamente, de una parte, por las tinieblas espirituales en que se ve metida y, de otra, por el amor de Dios que la inflama. Sin embargo, en medio de este tormento siente en sf una fuerza que va decreciendo conforme se retira el peso de la tiniebla. Esto proviene de que esta fuerza del alma «era pegada y comunicada pasivamente del fuego tenebroso de amor que en ella embestía; de aquí es que en cesando de embestir en ella, cesan las tinieblas y la fuerza y calor de amor en el alma»[102].

La purificación del alma por medio de este fuego, oscuro, espiritual y amoroso, corresponde a la purificación de las almas en la otra vida con fuego tenebroso y material. Así se alcanza la purificación del corazón, que no es otra cosa sino el amor y la gracia divinas. Es la Sabiduría Divina que en la oscura contemplación purifica e ilumina las almas. Es la misma sabiduría que a los ángeles libra de la ignorancia. La misma luz divina que ilumina a los ángeles, comenzando por las más altas jerarquías de las que esta luz se deriva a las inferiores y de ellas, finalmente, desciende hasta los hombres. Porque la divina luz que ilumina el ángel ilumina, esclareciéndole y suavizándole en amor, como a puro espíritu dispuesto para la tal infusión, al hombre por ser impuro y flaco naturalmente le ilumina..., oscureciéndole, dándole pena y aprieto (como hace el sol al ojo enfermo, que le alumbra apasionada y aflictivamente),

102 Ibid., cap. 11,84 ss. -E. PACHO, 670 ss.

hasta que este mismo fuego de amor le espiritualice y sutilice, purificándole, para que con suavidad pueda recibir la unión».

Esta ansia amorosa no la siente siempre, ni de ordinario, al principio de la purificación, sino después de que el fuego divino la ha calentado ya durante algún tiempo. Entretanto el entendimiento es iluminado por «esta mística y amorosa teología...tan sabrosa y divinamente, que ayuda... la voluntad se afervora maravillosamente, ardiendo en ella, y sin ella hacer nada, de este divino fuego de amor en vivas llamas, de manera que ya al alma le parece vivo fuego..., este encendimiento de amor con unión de estas dos potencias... es cosa de gran riqueza y deleite para el alma. Porque es cierto toque en la divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera». En estas comunicaciones de la gracia puede suceder «amar la voluntad sin entender el entendimiento; así como el entendimiento puede entender sin que ame la voluntad; porque pues esta Noche Oscura de contemplación consta de luz divina y amor, así como el fuego tiene luz y calor, no es inconveniente, que cuando se comunica esta luz amorosa, algunas veces hiera más en la voluntad inflamándola con el amor, dejando a oscuras el entendimiento sin herir en él con la luz; y otras, alumbrándole con la luz, dando inteligencia, dejando seca la voluntad..., y esto obrándolo el Señor que infunde como quiere»[103]. Esto no está sujeto a las leyes de la psicología, porque «por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama; mas por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarlo, sin infundir ni aumentar distinta inteligencia..., y esto experimentado está de muchos espirituales».Y muchos «que no tienen muy aventajado entendimiento acerca de Dios, suelen aventajarse en la

103 Ibid., cap. 12. 88 ss. -E. PACHO, 674 ss.

voluntad, y bástales de la fe infusa por ciencia del entendimiento, mediante la cual les infunde Dios caridad y se la aumenta, y el acto de ella que es amar más, aunque no se le aumente la noticia»[104].

Esto último naturalmente no ha de entenderse como si de ordinario la fe sólo despertara amor sin comunicar conocimiento. Al contrario: por sí misma se dirige ante todo al entendimiento y le descubre la verdad divina. Pero esto acontece de forma oculta y no a la manera del conocimiento natural. Por ello no necesita siempre poner delante de los ojos una determinada verdad. Puede también llamarse fe el acto de entregarse a la realidad a la que se refieren todas las verdades de fe, es decir, a Dios, y de tal manera puede uno darse a El que no se piense en El a la luz de ninguna verdad de fe particular, sino que se entregue a El, el Incomprensible que encierra en sí la sustancia de todas las verdades de fe y está sobre todas ellas en su incomprensión, en tiniebla e indeterminación. En este entregarse el alma se siente como asida por este Dios oscuro e incomprensible, y por ello esta oscura contemplación, que Dios mismo comunica al alma le es a un mismo tiempo luz y amor; es «confusa y oscura para el entendimiento... Que como en el entendimiento, esa noticia que le infunde Dios es general y oscura, sin distinción de inteligencia, también la voluntad ama generalmente sin distinción alguna de cosa particular entendida».

«Mas a veces en esta delicada comunicación se comunica Dios más y hiere más en la una potencia que en la otra, porque algunas veces se siente más la inteligencia que el amor, y otras veces más amor que inteligencia, y a veces también todo inteligencia, sin ningún amor, y a veces todo amor sin ninguna

104 Cántico, declaración de la canción 26, vers. 2 (E. Cr., II, 299.-E.PACHO, 1076).

inteligencia..., porque se puede comunicar Dios en la una potencia sin la otra; y así puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor, aunque no entienda el entendimiento; bien como una persona podrá ser calentada en el fuego, aunque no vea el fuego»[105].

Pero cuando este conocimiento secreto penetra en el alma, «en medio de estas tinieblas es ilustrada el alma y luce la luz en las tinieblas (Jo 1, 5)... con una serenidad y sencillez tan delgada y deleitable al sentido del alma, que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra». El hecho de que, a pesar de hacerse al mismo tiempo la purificación del entendimiento y la de la voluntad, se siente por lo común antes en ésta como amor que en el entendimiento, como noticia se explica por la oposición del amor como pasión, y como acto libre de la voluntad. Aquella «inflamación de amor más es pasión de amor que acto libre de la voluntad, porque hiere en la sustancia del alma este calor de amor, y así mueve las afecciones pasivamente. Y así ésta antes se llama pasión de amor que acto libre de la voluntad; el cual en tanto se llama acto de la voluntad en cuanto es libre. Pero porque estas pasiones y afecciones se reducen a la voluntad, por eso se dice que si el alma está apasionada en alguna afección, lo está la voluntad; y así es la verdad, porque de esta manera se cautiva la voluntad y pierde su libertad, de manera que la lleva tras sí el ímpetu y fuerza de la pasión; y por eso podemos decir que esta inflamación de amor es en la voluntad, esto es, inflama el apetito de la voluntad; y así ésta antes se llama, como decimos, pasión de amor que obra libre de la voluntad. Y porque la pasión receptiva del entendimiento sólo puede recibir la inteligencia desnuda y pasivamente (y

105 Llama, declaración de la canción 3, vers. 3 (E. Cr., II, 455 s. -E. PACHO, 1305 s.).

esto no puede sin estar purgado), por eso antes que lo esté, siente el alma menos el toque de inteligencia que el de la pasión de amor. Porque para esto no es menester que la voluntad esté tan purgada acerca de las pasiones, pues que aún las pasiones le ayudan a sentir amor apasionado».

«Esta inflamación y sed de amor, por ser ya aquí del Espíritu Santo, es diferentísima de la otra que dijimos en la Noche del Sentido». Se siente en el espíritu, aunque también el sentido toma parte. Así sucede que lo que el alma siente y aquello de que se ve privada le causa un tormento tan grande, que en su comparación toda la pena del sentido es nada, a pesar de que también ésta es mucho mayor que en la primera Noche del Sentido pasada; «porque en el interior conoce una falta de un gran bien, que con nada se puede remediar». Ya a los comienzos de esta Noche del Espíritu, cuando aún «no se siente esta inflamación de amor, por no haber obrado este fuego de amor..., da desde luego Dios al alma un amor estimativo tan grande de Dios, que, como habernos dicho, todo lo más que padece y siente en los trabajos de esta noche, es ansia de pensar si tiene perdido a Dios y pensar si está dejada de El... Si entonces se pudiera certificar que no está todo perdido y acabado, sino que aquello que pasa es por mejor..., y que Dios no está enojado, no se le daría nada de todas aquellas penas, antes se holgaría sabiendo que de ellos se sirve Dios. Porque es tan grande el amor de estimación que tiene a Dios..., que holgaría mucho de morir muchas veces por satisfacerle. Pero cuando ya la llama ha inflamado al alma, juntamente con la estimación que ya tiene de Dios, suele cobrar tal fuerza y brío y tal ansia por Dios, comunicándosela el calor de amor, que con grande osadía, sin mirar cosa alguna..., en la fuerza y embriaguez del amor y deseo..., hará cosas extrañas e inusitadas...por poder encontrarse con el que ama su alma».

Con los sufrimientos de la Noche del Espíritu «se le renueva

como al águila su juventud» (Ef 4,24). El entendimiento humano, unido con el divino en la iluminación sobrenatural, se hace divino; y lo mismo la voluntad en la unión con la voluntad divina, y el divino amor y la memoria y los apetitos y aficiones vueltos según Dios se transforman divinamente. «Y así esta alma será ya alma de cielo, celestial y más divina que humana», por lo cual puede el alma al mirar atrás hacia la noche exclamar: «¡Oh dichosa ventura!»[106]. Ahora ya «salió sin ser notada, estando ya su casa sosegada». Su casa, es decir, el modo natural de obrar del alma, sus deseos y afecciones, todas sus potencias. Estos son los criados que deben permanecer tranquilos para no ser obstáculos en el camino del amor. Ahora conoce que estaba «a oscuras y encelada».

Todos los yerros le vienen al alma «por sus apetitos o sus gustos, o sus inteligencias o sus aficiones... De donde impedidas todas estas operaciones y movimientos, está claro que queda el alma segura de no errar en ellos porque no sólo se libra de sí, sino también del... mundo y demonio, los cuáles, apagadas las aficiones y operaciones del alma, no le pueden hacer guerra por otra parte ni de otra manera». Ahora ya no se pierden sus apetitos y potencias en cosas inútiles y peligrosas; y siente «cuan segura está... de vano y falso gozo y de otras muchas cosas...»; y «por ir a oscuras, no sólo no va perdida sino aun muy ganada, pues aquí va ganando las virtudes».

El que esta oscura noche quite al alma el gusto de las cosas buenas procede de que las potencias no purificadas del alma aun las cosas sobrenaturales no pueden recibirlas sino de manera ordinaria y natural, «porque destetadas y purgadas y aniquiladas... pierdan aquel bajo y humano modo de obrar y recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente,

106 Atoche (E. Cr.. 91 ss. -E. PACHO, 678 ss.).

lo cual no puede ser si primero no muere el hombre viejo. De aquí es que todo lo espiritual, si de arriba no viene, comunicado del Padre de las lumbres sobre el albedrío y apetito humano, aunque más se ejercite el gusto y potencias del hombre con Dios, y por mucho que les parezca gustan de El, no le gustarán divina y espiritualmente, sino humana y naturalmente, como gustan las demás cosas, porque los bienes no van del hombre a Dios, sino vienen de Dios al hombre; y así hay muchas almas que encuentran mucho más gusto en Dios y en las cosas espirituales, y «pensarán que aquello es sobrenatural y espiritual y, por ventura, no son más que actos y apetitos naturales y humanos». Por lo cual debe considerar el alma la aridez y oscuridad como dichosas señales de que Dios está allí para librarla de sí misma, «quitándole de las manos la hacienda». Es cierto que el alma podría haber conseguido mucho, pero nunca hubiera realizado obra tan perfecta como ahora que Dios ha puesto su mano en ello. Porque le guía como a un ciego por un camino oscuro, sin que sepa dónde ni por dónde, mas es un camino que, por bien que hubiera andado el alma, jamás habría podido encontrar ni caminar por él «por sus ojos y pies». Hace el alma grandes progresos, sin sospecharlo siquiera, antes pensando que va perdida.

Porque todavía no conoce el nuevo estado y ve tan sólo «que se pierde acerca de lo que sabía y gustaba». Sólo mirando hacia atrás conoce que va «a oscuras y encelada». Era más seguro camino porque era camino de padecer, «porque el camino de padecer es más seguro y aun provechoso, que el de gozar y hacer...; porque en el padecer se le añaden fuerzas de Dios, y en el hacer y gozar ejercita el alma sus flaquezas e imperfecciones. Y... porque en el padecer se van ejercitando y ganando las virtudes y purificando el alma, y haciéndola más sabia y cauta... Pero, ante todo, la causa de la oscuridad consiste en la misma sabiduría oscura, «porque de tal manera la

absorbe y embebe en sí esta oscura Noche de contemplación, y la pone tan cerca de Dios, que la ampara y libra de todo lo que no es Dios. Porque como está aquí puesta en cura esta alma, para que consiga su salud, que es el mismo Dios, tiénela su Majestad en dieta y abstinencia de todas las cosas, extragado el apetito para todas ellas». Está el alma «en el escondrijo de su rostro escondida de la turbación de los hombres» (Salmo 30, 30), esto es, está con la oscura contemplación fortalecida «contra todas las ocasiones que de parte de los hombres le pueden sobrevenir».

Le da también seguridad «la fortaleza que, desde luego, esta oscura, penosa y tenebrosa agua de Dios pone en el alma. Que al fin, aunque es tenebrosa, es agua, y por eso no ha de dejar de refeccionar y fortalecer al alma en lo que más le conviene... Porque, desde luego, ve el alma en sí una verdadera determinación y eficacia de no hacer cosa que entienda ser ofensa de Dios, ni dejar de hacer lo que le parece cosa de su servicio. Porque aquel amor oscuro se le pega con un muy vigilante cuidado y solicitud interior de lo que hará o dejará de hacer por El para contentarle... Aquí todas las fuerzas y apetitos y potencias del alma, como están recogidas de todas las demás cosas, emplean su conato y fuerza sólo en obsequio de su Dios». De esta manera sale el alma de sí misma y de todas las cosas creadas y camina «a oscuras y encelada» hacia la dulce y deleitosa unión «por la secreta escala disfrazada»[107].

La secreta escala

La escala secreta es la oscura contemplación; secreta, por cuanto es teología mística, que de misteriosa manera se le infunde al alma por medio del amor. Cómo suceda esto, «no

107 Ibid., 99 ss. -E. PACHO, 687 ss.

sólo ella no lo entiende pero nadie, ni el mismo demonio. Por cuanto el maestro que la enseña está dentro del alma sustancialmente, donde no puede llegar el demonio, ni el sentido natural, ni el entendimiento». Es también esta sabiduría secreta y oculta a causa de sus efectos: en las tinieblas de aprietos de la purificación como en la iluminación que a ellas se sigue. El alma está incapacitada «para discernir y ponerle nombre para decirle, que de más que ninguna gana da al alma de decirlo, no halla modo ni manera, ni símil que le cuadre, para poder significar inteligencia tan subida y sentimiento espiritual tan delicado... Bien así como el que viese una cosa nunca vista, cuyo semejante tampoco nunca vio...; no la sabría poner nombre ni decir lo que es, aunque más hiciese, y esto con ser cosa que la percibió con los sentidos ¿cuánto menos, pues, se podrá manifestar lo que no entró por ellos?». Allí habla Dios en la intimidad al alma en puro espíritu, anulando toda la capacidad de los sentidos interiores y exteriores y haciéndolos enmudecer. Los sentidos no comprenden este lenguaje, ni pueden traducirlo, ni siquiera ganas sienten de decirlo.

Se llama también secreta la ciencia mística, «porque... tiene propiedad de esconder el alma en sí. Algunas veces de tal manera absorbe al alma y la sume en un abismo secreto, que ella echa de ver claramente que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profunda y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y sólo, donde el alma se ve tan secreta cuanto se ve levantada sobre toda temporal criatura y tanto levanta y engrandece entonces este abismo de sabiduría al alma, metiéndola en las venas de la ciencia de amor, que la hace conocer no solamente que va muy baja toda condición de criatura acerca de este supremo

saber y sentir divino, sino también echa de ver cuan bajos y cortos y, en alguna manera impropios, son todos los términos y vocablos con que en esta vida se trata de las cosas divinas, y cómo es imposible por vía y modo natural... poder conocer y sentir de ellas como ellas son». Sólo puede ser ilustrada acerca de esto por la mística teología. «Como son cosas no sabidas humanamente, has de caminar a ellas humanamente no sabiendo y divinamente ignorando. Porque hablando místicamente..., las cosas y perfecciones divinas no se conocen ni entienden como ellas son, cuando las va buscando y ejercitando, sino cuando las tiene halladas y ejercitadas». «Que esta propiedad tienen los pasos y pisadas que Dios va dando en las almas que quiere llevar a sí, haciéndolas grandes en la unión de su sabiduría, que no se conocen»[108].

En la Canción de la Noche se llama a la oscura contemplación escala; porque «así como con la escala se sube y se escalan los bienes y tesoros y cosas que hay en las fortalezas, así también por esta secreta contemplación, sin saberse cómo, sube el alma a escalar, conocer y poseer los bienes y tesoros del cielo». Es más: «como la escala esos mismos pasos que tiene para subir, los tiene también para bajar, así también esta secreta contemplación, esas mismas comunicaciones que hace el alma, que la levantan en Dios, la humillan en sí mismo. Porque las comunicaciones que verdaderamente son de Dios, esta propiedad tienen, que de una vez humillan y levantan al alma». En este camino experimenta el alma muchos altibajos. Tras la prosperidad «luego sigue alguna tempestad y trabajo; tanto que parece que le dieron aquella bonanza para prevenirla y esforzarla para la siguiente penuria; como también después de la miseria y tormenta se sigue abundancia y bonanza. De manera que le parece al alma que

108 Ibid., 105 ss. -E. PACHO, 695 ss.

para hacerla aquella fiesta, la pusieron primero en aquella vigilia. Y este es el ordinario estilo y ejercicio del estado de contemplación..., que nunca permanece en un estado, sino todo es subir y bajar. La causa de esto es que, como el estado de perfección, que consiste en perfecto amor de Dios y desprecio de sí mismo, no puede estar sino con estas dos partes, que son conocimiento de Dios y de sí mismo, y de necesidad ha de ser ejercitada el alma primero en lo uno y en lo otro, dándole ahora a gustar lo uno engrandeciéndola, y haciéndola probar lo otro humillándola, hasta que, adquiridos los hábitos perfectos, cese ya el subir y bajar, habiendo ya llegado y unídose con Dios, que está en el fin de esta escala, en quien la escala se arrima y estriba».

Pero la principal razón porque esta contemplación se llama escala es porque es «ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa, y que juntamente va ilustrando y enamorando al alma, hasta subirla de grado en grado a Dios su creador. Porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios».

Los grados de esta escala (con San Bernardo y Santo Tomás) los distinguiremos por sus efectos; «porque conocerlos en sí, por cuanto esa escala de amor es... tan secreta, que sólo Dios es el que la mide y pondera, no es posible por vía natural»[109].

«El primer grado de amor hace enfermar al alma provechosamente... pero esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios, porque en esta enfermedad desfallece el alma al pecado y a todas las cosas que no son Dios, por el mismo Dios...».

«El segundo grado hace al alma buscar sin cesar a Dios... Aquí en este grado tan solícita anda el alma, que en todas las cosas busca al amado; en todo cuanto piensa, luego piensa en

109 Ibid.. 109 ss. -E. PACHO, 700 ss.

el amado; en cuanto habla, en todos cuantos negocios se ofrecen, luego es tratar y hablar del amado...».

«El tercer grado de la escala amorosa es el que hace al alma obrar y le pone calor para no faltar... En este grado las obras grandes por el amado tiene por pequeñas, las muchas por pocas, el largo tiempo que le sirve por corto, por el incendio de amor en que ya va ardiendo... Tiene el alma aquí, por el grande amor que tiene a Dios, grandes lástimas y penas de lo poco que hace por Dios; y le parece que vive de balde. Y de aquí le nace otro efecto admirable, y es que se tiene por más mala averiguadamente para consigo que todas las otras almas... Porque como las obras que aquí hace por Dios son muchas, y las conoce por faltas e imperfectas, de todas saca confusión y pena, conociendo tan baja manera de obrar para un tan alto Señor...».

«El cuarto grado... causa en el alma, por razón del amado, un ordinario sufrir sin fatigarse... El espíritu aquí tiene tanta fuerza,que tiene tan sujeta a la carne y la tiene tan en poco como el árbol a una de sus hojas. En ninguna manera aquí el alma busca su consuelo ni gusto, ni en Dios ni en otra cosa, ni anda deseando ni pretendiendo pedir mercedes a Dios, porque ve claro que hartas le tienen hechas, y tiene todo su cuidado en cómo podrá dar gusto a Dios y servirle algo por lo que El merece y de El tiene recibido, aunque fuese muy a su costa... Harto levantado es este grado de amor; porque como aquí el alma con tan verdadero amor se anda siempre tras Dios con espíritu de padecer por El, dale su Majestad muchas veces... el gozar, visitándola en el espíritu sabrosa y deleitablemente; porque el inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle...».

«El quinto grado... hace al alma apetecer y codiciar a Dios impacientemente. En este grado el amante tanta es la vehemencia que tiene por aprehender al amado y unirse con El, que

toda dilación por mínima que sea se le hace muy larga, molesta y pesada y siempre piensa que halla al amado... En este grado el amante no puede dejar de ver lo que ama, o morir»[110].

«El sexto grado hace correr al alma ligeramente a Dios y dar muchos toques en él. Y sin desfallecer corre por la esperanza; que aquí el amor que la ha fortificado, la hace volar ligera». La ligereza que aquí se le comunica al alma proviene de que está muy dilatada en la caridad y es casi perfecta su purificación de todas las cosas.

Así llega pronto al séptimo grado. En éste el amor «hace atrever al alma con vehemencia; aquí el amor no se aprovecha del juicio para esperar, ni una del consejo para se retirar, ni con vergüenza se puede enfrenar... Estos alcanzan de Dios lo que con gusto le piden...». «De esta osadía y mano que Dios le da al alma en este séptimo grado, para atreverse a Dios con vehemencia de amor, se sigue el octavo, que es hacer ella presa en el amado y unirse con El. Hallé al que ama mi corazón y ánima, túvole y no le soltaré» (Cant 4, 3). «En este grado de unión satisface el alma su deseo, mas no de continuo, porque algunos llegan a poner el pie y luego le vuelven a quitar; que si...durasen en este grado, tendrían cierta manera de gloria en esta vida...».

El nono grado de amor «es el de los perfectos, los cuales arden ya en Dios suavemente. Porque este ardor suave y deleitoso les causa el Espíritu Santo por razón de la unión que tienen con Dios... De los bienes y riquezas de Dios que el alma goza en este grado no se puede hablar; porque si de ellos se escribiesen muchos libros, quedaría lo más por decir...».

«El décimo y último grado de esta escala secreta del amor no pertenece ya a esta vida». «Hace al alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego

110 Ibid.. 112 ss. -E. PACHO, 702 ss.

posee inmediatamente el alma, que habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne. Porque estos (que son pocos) por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio. De donde San Mateo dice: Beati mundo corde; quoniam ipsi Deum Videbunt (Cap 5, 8)... Esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios... No porque el alma se hará tan capaz como Dios, porque eso es imposible, sino porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios; por lo cual se llamará, y lo será. Dios por participación...; mas en este último grado de clara visión, que es lo último de la escala donde estriba Dios, como ya dijimos, y no hay cosa para el alma encubierta... Pero hasta este día, aunque el alma más alta vaya, le queda algo encubierto, y tanto, cuanto le falta para la asimilación total con la divina esencia. De esta manera por esta teología mística y amor secreto se va el alma saliendo de todas las cosas y de sí misma, y subiendo a Dios. Porque el amor es semejante al fuego, que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera»[111].

El vestido tricolor del alma

El alma, conforme se ha dicho, salió disfrazada por la secreta escala. Disfrazarse significa ocultar su propio vestido y su propia figura bajo otra distinta y eso se hace «para ganar la gracia y voluntad de quien bien quiere; ahora también para encubrirse de sus émulos, y así poder hacer mejor su hecho. Y entonces aquellos trajes y librea toma que más represente y signifique la afición de su corazón, y con que mejor se pueda de sus contrarios disimular... El alma, pues, aquí tocada del amor del Esposo Cristo..., sale disfrazada con aquel disfraz que más al vivo

111 Ibid., 116 ss. -E. PACHO, 707 ss.

represente las aficiones de su espíritu y con que más segura vaya de sus adversarios...; demonio, mundo y carne».

Por esto tiene su librea tres colores fundamentales: blanco, verde y rojo, símbolo de las tres virtudes teologales. Con ellos se gana el alma la complacencia de su amado y camina del todo segura de sus tres enemigos. «Porque la fe es una túnica interior de una blancura tan levantada, que disgrega la vista de todo entendimiento. Y así, yendo el alma vestida de fe, no ve ni atina el demonio a empecerla». No puede darse mejor vestido que el blanco deslumbrante de la fe, fundamento para las demás virtudes, si se ha de ganar la benevolencia del Amado y alcanzar la unión. Este deslumbrante vestido blanco de la fe lleva el alma en la salida de la noche, mientras camina en medio de las tinieblas, y aprietos interiores de la noche oscura. No la tranquiliza ningún conocimiento natural, ni la anima ninguna iluminación sobrenatural, porque el cielo le parece cerrado; pero «sufrió con constancia y perseveró, pasando por aquellos sin desfallecer y faltar al Amado».

Sobre esta túnica blanca de la fe lleva el alma el verde corpino de la esperanza. En fuerza de esta virtud «el alma se libra y ampara del segundo enemigo, que es el mundo. Porque esta verdura de esperanza viva en Dios da al alma una tal viveza y animosidad y levantamiento a las cosas de la vida eterna, que en comparación de lo que allí espera, todo lo del mundo le parece (como es la verdad) seco y lacio y muerto y de ningún valor. Aquí se desnuda y despoja de todas estas vestiduras y trajes del mundo, no poniendo su corazón en nada, ni esperando nada de lo que hay o ha de haber en él, viviendo solamente vestida de esperanza de vida eterna. Por lo cual, teniendo el corazón tan levantado del mundo, no sólo no le puede tocar y asir el corazón, pero ni alcanzarle de vista. Y así con esta verde librea y disfraz va el alma muy segura de este segundo enemigo, que es el mundo» y «es el oficio ordinario

que hace la esperanza en el alma, levantar los ojos sólo a mirar a Dios», de manera que de ninguna otra parte espera bien alguno. En este vestido agrada al amado hasta tal punto que de él alcanza cuanto espera. Sin esta librea de la esperanza no conseguirá nada «por cuanto la que mueve y vence es la esperanza porfiada».

«Sobre el blanco y verde, para el remate y perfección de esta librea, lleva el alma aquí el tercer color, que es una excelente toga colorada» símbolo del amor. Por medio de ella «no sólo se ampara y encubre del tercer enemigo que es la carne (porque donde no hay verdadero amor de Dios, no entra amor de sí ni de sus cosas); pero aún hace pálidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza, para amparar al alma, y grada y donaire para agradar al Amado con ellas; porque sin caridad ninguna virtud es graciosa delante de Dios».

Esta es la vestidura por la cual el alma, en la noche de la fe, se levanta hacia Dios. Fe, esperanza y amor le proporcionan la adecuada preparación para la unión. «Porque la fe vacía y oscurece al entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la sabiduría divina. Y la esperanza vacía las aficiones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa que no es Dios, y sólo los pone en El... Y así porque estas virtudes tienen por oficio apartar al ama de todo lo que es menos que Dios, lo tienen consiguientemente de juntarla con Dios». Sin el traje de estas tres virtudes «es imposible llegar a la perfección de amor con Dios... Y también afinársele a vestir y perseverar con él hasta conseguir pretensión y fin tan deseado como era la unión de amor, fue gran ventura»[112].

Ahora está claro cómo ha sido una gran ventura para el alma haber llevado a cabo tan gran obra; se ha librado del demonio, del mundo y de su propia sensibilidad, y ha ganado

112 Ibid., 119 ss. -E. PACHO, 710 ss.

la preciosa libertad del espíritu, se ha trocado de alma terrena en celestial y ha conseguido que su vida sea divina [103].

A oscuras y escondida en profunda paz

Fue también una dicha que el alma pudiera salir «a oscuras y encelada». A oscuras camina más segura, librándose de los más astutos planes y asechanzas del demonio. Como la contemplación infusa se le ha comunicado de modo secreto y sin su cooperación, todas las potencias de la parte sensible permanecen en tinieblas. El demonio no puede penetrar ni conocer «lo que hay en el alma, y lo que en ella pasa. De donde, cuando la comunicación es más espiritual, interior y remota de los sentidos, tanto menos alcanza el demonio a entenderla. Y así es mucho lo que importa para la seguridad del alma, que el trato interior con Dios sea de manera que sus mismos sentidos de la parte interior queden a oscuras y ayunos de ello y no lo alcancen..., porque haya lugar que la comunicación espiritual sea más abundante, no impidiendo la flaqueza de la parte sensitiva la libertad del espíritu». De esta manera estará segura contra el enemigo malo.

Lo que sucede en la parte superior del alma debe pasar inadvertido: «sea sólo secreto ente el espíritu y Dios». A veces puede el demonio deducir las comunicaciones internas y espirituales que acaecen en el alma «por la gran pausa y silencio que causan algunas de ellas en los sentidos y potencias de la parte sensitiva. Por aquí echa de ver que las hay, y que recibe el alma algún gran bien. Y entonces, como ve que no puede alcanzar a contradecirlas al fondo del alma, hace cuanto puede por alborotar y turbar la parte sensitiva, que es donde alcanza, ahora con dolores, ahora con horrores y miedos, con

113 Ibid., 123 ss. -E. PACHO, 715 ss.

intento de inquietar y turbar por este medio a la parte superior y espiritual del alma, acerca de aquel bien que entonces recibe y goza. Pero muchas veces cuando la comunicación de tal contemplación tiene su puro embestimiento en el espíritu y hace fuerza en él, no le aprovecha al demonio su diligencia, para desquietarle, antes entonces el alma recibe nuevo provecho y amor y más segura paz; porque en sintiendo la turbadora presencia del enemigo, ¡cosa admirable!, que sin saber cómo es aquello y sin ella hacer nada de su parte, se entra ella más adentro del fondo interior, sintiendo muy bien que se pone en cierto refugio, donde se ve estar más alejada y escondida del enemigo... Y entonces todo aquel temor le cae por de fuera, sintiéndolo ella claramente y holgándose de verse tan a lo seguro gozar de aquella quieta paz y sabor del esposo en escondido, que ni mundo ni demonio pueden dar ni quitar».

«Otras veces, cuando la comunicación espiritual no comunica mucho con el espíritu, sino que participa en el sentido, con más facilidad alcanza el demonio a turbar el espíritu, y algunas veces más de lo que se puede decir; porque como va de espíritu a espíritu desnudamente, es intolerable el horror que causa el malo en el bueno, digo en el del ánima, cuando le alcanza su alboroto... Otras veces acaece, cuando es por medio del ángel bueno, que algunas veces el demonio echa de ver algunas mercedes que Dios quiere hacer al alma; porque las que son por medio del ángel bueno, ordinariamente permite Dios que las entienda el adversario; lo uno para que haga contra ellas lo que pudiere, según la proporción de la justicia, y así no pueda el demonio alegar de su derecho, diciendo que no le dan lugar para conquistar al alma...; lo cual sería si no le dejase Dios lugar a que hubiese cierta paridad en los dos guerreros, conviene a saber, el ángel bueno y el malo, acerca del alma, y así la victoria de cualquiera sea

más estimada y el alma victoriosa y fiel en la tentación sea más premiada. Esta es la causa porque... Dios... da licencia al demonio para que de esa misma manera se haya él con el alma».

Si por medio del ángel bueno se le comunican visiones verdaderas puede también representar falsas el mal espíritu y tan semejantes a las verdaderas, que fácilmente puede ser el alma engañada. Asimismo puede imitar las comunicaciones espirituales que por medio del buen ángel se le transmiten. Pero no puede hacer esto con las comunicaciones espirituales que no tienen forma ni figura. «Y así para impugnarla, al mismo modo que el alma es visitada, represéntala su temeroso espíritu, para impugnar y destruir espiritual con espiritual. Cuando esto acaece así al tiempo que el ángel bueno va a comunicar al alma la espiritual contemplación, no puede el alma ponerse tan presto en lo escondido y celado de la contemplación, que no sea notada del demonio y la alcance de vista con algún horror y entonces algunas veces se puede el alma despedir presto, sin que haya lugar de hacer en ella impresión el dicho horror del espíritu malo; y se recoge dentro de sí favorecida para esto de la eficaz merced que el ángel bueno entonces le hace».

«Otras veces prevalece el demonio y comprende la turbación y horror, lo cual es al alma de mayor pena que ningún tormento de esta vida le podía ser, porque como esta horrenda comunicación va de espíritu a espíritu algo desnuda y claramente de todo lo que es cuerpo, es penosa sobre todo sentido... Todo esto que aquí habernos dicho pasa en el alma pasivamente, sin ser ella parte en hacer ni deshacer acerca de ello». Los horrores pasados la han preparado en gran manera para recibir esto, «para purificarla y disponerla con esta vigilia espiritual para alguna gran fiesta y merced espiritual... conforme a la purgación tenebrosa y horrible que padeció, goza

de admirable y sabrosa contemplación espiritual, a veces tan subida, que no hay lenguaje para ella..., porque estas visiones espirituales más son de la otra vida que de ésta, y cuando se ve una dispone para otra». Esto es solamente aplicable a las gracias que se comunican por medio de los ángeles. Mas cuando es Dios mismo el que visita al alma permanece del todo «a oscuras y encelada», porque «como su Majestad mora esencialmente en el alma, donde ni el ángel ni el demonio pueden llegar a entender lo que pasa, no pueden conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasan. Estas... totalmente son divinas y soberanas, porque todo son toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios; en uno de los cuáles, por ser éste el más alto grado de oración que hay, recibe el alma mayor bien que en todo el resto...».

Por esta razón «el alma estima y codicia un toque de esta divinidad más que todas las mercedes que Dios le hace... Cuando acaece que aquellas mercedes se le hacen en el alma encelada, que es sólo, como habernos dicho, en espíritu, suele en algunas de ellas el alma verse sin saber cómo es aquello, tan apartada y alejada según la parte superior de la porción inferior y sensitiva, que conoce en sí dos partes tan distintas entre sí, que le parece no tiene que ver la una con la otra, pareciéndole que está muy remota y apartada de la una. Y a la verdad, en cierta manera así lo está; porque según la operación que entonces obra, que es toda espiritual, no comunica en la parte sensitiva. De esta suerte se va haciendo el alma toda espiritual; y en este escondrijo de contemplación unitiva se le acaban por sus términos de quitar las pasiones y apetitos espirituales en mucho grado». Y esto mueve al alma a cantar refiriéndose a su parte espiritual: «estando ya mi casa sosegada»[114].

114 Ibid., 124 ss. -E. PACHO, 716 ss.

Quiere con ello decir: «estando la porción superior de mi alma ya también como la inferior sosegada según sus apetitos y potencias, salí a la divina unión de amor de Dios». Tanto la parte sensitiva como la espiritual han sido atacadas en la Noche Oscura y ambas deben ser puestas en paz y sosiego con todas sus potencias y pasiones. Por ello repite dos veces este verso. «Este sosiego y quietud de esa casa espiritual viene a conseguir el alma, habitual y perfectamente (según esta condición de vida sufre), por medio de los actos, como sustanciales, de divina unión». Por medio de ellos el alma se ha purificado, sosegado y fortalecido para alcanzar aquella unión, «que es el desposorio divino entre el alma y el Hijo de Dios. El cual, luego que estas dos casas del alma se acaban de sosegar y fortalecer en uno con todos sus domésticos de potencias y apetitos, poniéndolas en sueño y silencio acerca de todas las cosas de arriba y de abajo, inmediatamente esta divina sabiduría se une en el alma con un nuevo nudo de posesión de amor... No se puede venir a esta unión sin gran pureza... El que rehusare salir en la noche ya dicha a buscar al amado, y ser desnudado de su voluntad, y ser mortificado, sino que en su lecho y acomodamiento le busca..., no llegará a hallarle»115.

En la dichosa noche fue agraciada el alma con la sosegada y oscura contemplación que para la parte sensitiva es tan ajena e incomprensible, que ninguna criatura puede ponerse en contacto con ella y apartarla del camino de la unión de amor. Mediante las tinieblas espirituales de esta noche quedan todas las potencias superiores a oscuras.

De esta manera no puede conocer nada ni se le ofrece cosa alguna fuera de Dios que le sea dado alcanzar. Queda libre de

114 Ibid., 124 ss. -E. PACHO, 716 ss.

115 Ibid., 131 ss. -E. PACHO, 723 ss.

todas las formas, imágenes y noticias que pueden ser obstáculo para la unión con Dios. No puede ya apoyarse en ninguna iluminación del entendimiento ni en guía o director alguno para encontrar consuelo y satisfacción, «porque el amor sólo que en este tiempo arde, solicitando el corazón por el amado, es el que mueve y guía al alma entonces, y la hace volar a su Dios por el camino de la soledad, sin ella saber cómo ni de qué manera»[116].

Aquí termina bruscamente el tratado de la Noche Oscura. de ocho estrofas que tiene la canción sólo dos han sido explicadas. Esta explicación tiene para nosotros una doble significación: nos da una más amplia información sobre la sustancia del espíritu y nos muestra que la contemplación oscura es a un tiempo muerte y resurrección a una nueva vida.

b) El alma en el reino del espíritu y de los espíritus

Estructura del alma-Espíritu de Dios y espíritus creados

El alma se encuentra, en cuanto espíritu, en el reino del espíritu y de los espíritus. Está constituida con su propia peculiaridad individual; no es solamente forma viviente de un cuerpo, elemento interior de algo externo, sino que en sí misma lleva la oposición entre algo interno y externo [117]. El alma se encuentra propiamente en su casa cuando está en su

116 Ibid., 133.-E. PACHO, 726.

117 Conviene tener presente que en estas divisiones se trata de una imagen espacial para designar algo que abstrae del espacio. En sentido propio en el alma «no hay partes, no tiene más diferencia dentro que fuera» (Llama: Obras, IV, 12. -E. PACHO, 1193 s.).

parte más íntima, en la sustancia o en lo más profundo de su ser. A través de la actividad de sus potencias, sale de sí misma para encontrarse con el mundo exterior, en una actividad puramente sensible y que está por debajo de sí misma. Esto en busca de lo cual sale el alma, la introduce dentro de sí y queda de ello prendada; la determina en su acción y pasión y en cierto sentido limita su libertad. No puede penetrar en su intimidad, pero puede mantenerla alejada de ella. En su elevación hacia Dios el alma se levanta o es levantada sobre sí misma, y sólo cuando esto acaece consigue propiamente penetrar en su interior. Esto puede parecer paradoja; sin embargo, responde a la realidad y se funda en la relación que existe entre el reino del espíritu y Dios.

Dios es espíritu puro y prototipo de todo ser espiritual [118]. Por ello sólo partiendo de Dios puede entenderse rectamente qué sea un espíritu, esto es, que es un misterio que continuamente nos atrae, porque es el misterio de nuestro propio ser. Tenemos un cierto acceso a él, por cuanto nuestro propio ser es también espiritual. Y todos los seres pueden a él encaminarnos, ya que todos tienen algo de espiritual, en cuanto pueden ser conocidos y comprendidos por el espíritu. Pero se descubre más profundamente en proporción a nuestro conocimiento de Dios, sin que llegue jamás a ser completamente desvelado, es decir, sin que deje de ser misterio.

El espíritu de Dios es perfectamente comprensible para si mismo, y puede con plena libertad disponer de sí (en la infinitud que encierra el ser que es); libremente sale de sí mismo permaneciendo, no obstante, en sí. Saca de sí todos los seres, los comprende, los penetra y los domina. El espíritu creado no

118 Lo que aquí en pocas palabras se dice del ser espiritual, lo exponemos más desarrollado en nuestra obra «Endliches un Ewiges Sein».

es más que una limitada imagen de Dios en todos sus aspectos; en cuanto imagen, semejante a Dios, en cuanto limitada, contraria a El; tiene más o menos capacidad para la capacidad receptiva de Dios, que en su más elevada forma implica la posibilidad de una unión con Dios por medio de una libre y mutua entrega.

Hablamos de un reino del espíritu y de los espíritus, porque todos los espíritus tienen por lo menos posibilidad de relacionarse y forman parte de un todo. Lo llamamos reino del espíritu, porque el espíritu abarca más que todos los espíritus, a saber, todo lo espiritual, en lo cual en cierta manera se comprende todo lo existente. Añadimos de «los espíritus», porque ni este reino, los espíritus, es decir, las sustancias con entidad personal y espiritual, juegan un papel importantísimo.

En la cúspide de este reino está Dios, que sobrepuja infinitamente todo lo espiritual y a todos los espíritus. A El no ruede subir un espíritu creado más que levantándose sobre sí mismo. Mas por cuanto Dios da el ser y lo conserva a todos los seres, es Dios el fundamento que a todos los sustenta. El que sube hasta El, baja al mismo tiempo hasta su más seguro centro de gravedad.

Comunicación del alma con Dios y con los espíritus creados

El Santo llama a Dios centro del alma, sirviéndose de una imagen espacial tomada de las ciencias naturales, conforme se encontraban en su tiempo [119]. Según éstas, los cuerpos son .11 raídos con todas sus fuerzas hacia el centro de la tierra 'orno hacia el punto de su mayor atracción. Una piedra se encontraría en cierta manera en su centro en el interior de la

119 Llama (Obras IV, 13 y 114 s. -E. PACHO, 1193-1194).

tierra, pero no estaría por ello sólo en su más profundo centro, porque aún tiene facultad, fuerza e inclinación para caer más profundamente mientras no se encuentra en el centro de la tierra.

Así también el alma encuentra su último y más profundo centro en Dios «cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios». Nunca acontece esto perfectamente en esta vida. Por más que con la divina gracia se encuentre ya en su centro, no es éste el más profundo centro porque siempre podrá adentrarse más profundamente en Dios, ya que la fuerza que le empuja hacia Dios es el amor y éste puede siempre alcanzar mayor grado de intensidad mientras vivimos en la tierra. Cuando este grado es más alto, más profundamente está anclado en el alma y más íntimamente está el alma asida de Dios. El alma sube a Dios, es decir, alcanza la unión con El por los grados de la escala del amor. Cuanto más se eleva hacia Dios, más profundamente baja dentro de sí, porque la unión con Dios se realiza en lo interior del alma, en su más profundo seno. Esto puede parecer paradójico; mas para comprenderlo hay que tener en cuenta que se trata de imágenes espaciales, que se aclaran mutuamente y sirven para expresar algo que está fuera del espacio y que no puede ser representado por nada que se encuentre dentro del ámbito de la experiencia natural.

Mora Dios en lo íntimo del alma y no se le oculta nada de cuanto hay en ella. Por el contrario, ningún espíritu creado puede adentrarse en este huerto cerrado y ni siquiera penetrar en él con su mirada. Por espíritus creados se entienden los buenos y malos espíritus (llamados también espíritus puros porque carecen de cuerpo) y las almas humanas. Poco es lo que hablamos en la doctrina del Santo relativo a la comunicación de las almas entre sí. Hay una sola relación humana de que trata con alguna detención: la de las almas espirituales

con su director. Más tampoco se interesa en señalar los medios por los que se establece esa comunicación. Tan sólo una vez hace la advertencia de que el hombre, a quien le ha sido otorgada la gracia de la discreción de espíritus, puede conocer por pequeños indicios externos lo que acontece en el interior de los demás [120]. Ahí está señalado el camino normal que lleva al conocimiento del alma del prójimo, partiendo de las manifestaciones sensibles de su vida anímica, penetrando tan adentro como le permita su apertura íntima. Porque al salir al exterior estos brotes de lo íntimo del alma, en los gestos, interjecciones y palabras, así como en las ocasiones y obras, llevan consigo algo que arranca del interior queriéndolo o no, consciente o inconscientemente, y que por su medio se manifiesta. De aquí que no puede ser nada bien definido, nada que se comprenda con seguridad y distintamente, y si sólo se manifiesta por medios naturales y no va acompañado de la iluminación divina, quedará más bien como algo secreto y misterioso. Y cuando el interior queda cerrado, ninguna mirada humana puede penetrar en él.

El alma no sólo está en relación con sus semejantes, sino también con los espíritus puros creados, malos y buenos. San Juan de la Cruz afirma, siguiendo al Areopagita, que al hombre se le comunican las iluminaciones divinas por medio de los ángeles. Es cierto que para él no es el único medio de comunicación ese descender de la gracia divina pasando por todos los grados de la Jerarquía Celeste. Conoce una unión inmediata de Dios con el alma y a ella es precisamente adonde quiere conducir a las almas. El Santo da más importancia a las asechanzas del demonio que a la acción de los ángeles. Ve continuamente a los demonios rondando en torno a las almas para desviarlas del camino de Dios. ¿Qué posibilidades de comunicación

120 Subida, Lib. II, cap. 24 (f. Cr.. I, 241). -E. PACHO, 397.

existen entre las almas y los espíritus puros o incorpóreos? También aquí hay una posible vía de comunicación a través de formas corporales y otras manifestaciones sensibles. Y eso, por cuanto los puros espíritus tienen facultad para entenderse con los hombres, apareciendo en formas visibles o dándose a conocer por medio de palabras perceptibles al oído. Más éste es un camino peligroso, y expuesto a muchos engaños y errores. Puede atribuirse a apariciones de los espíritus lo que no es más que un engaño de los sentidos o creación de la fantasía: el demonio puede aparecer revestido de ángel de luz para engañar más fácilmente. Y, por el contrario, puede también el alma, por temor de tales engaños, rechazar como engaño del demonio o de los sentidos auténticas apariciones celestiales.

Por otra parte, las manifestaciones sensibles pueden servir a los espíritus puros de medio para penetrar en el interior del alma. Las narraciones de los libros de Job y de Tobías no pueden ser explicadas más que admitiendo que el demonio y el ángel observan y vigilan la conducta exterior de los hombres. Es doctrina de fe que los ángeles tienen conocimiento del mundo sensible y con ello también del exterior del hombre, ya que esto se presupone en el servicio que, según la fe, prestan al hombre [121].

El que para ello no se necesita de los sentidos exteriores es una prueba de que, además de esta clase de conocimiento sensible, existen otras posibilidades para conocer la naturaleza corporal, de que hay «un conocimiento de lo sensible sin los sentidos» [122]. No es nuestra intención investigar aquí estas posibilidades. Pero, en todo caso, no es lo exterior el único camino para penetrar en la vida interior. También son

121 Vid. Quaestfones disputatae de verítate, q. 8, a. 11.

122 Ibid., q. 98, a. 8, ad 7.

perceptibles para los espíritus las palabras y manifestaciones espirituales interiores. El Ángel de la guarda «oye» la oración que sin ruido de palabras fluye del corazón. El enemigo malo observa ciertos movimientos del alma, que le dan pretexto para sus sugestiones. Y los espíritus tienen, por su parte, la posibilidad de hacerse perceptibles a las almas por medios espirituales: a través de palabras calladas que, sin intermedio de los sentidos exteriores, hablan en lo interior y en lo interior son escuchadas, o por medio de operaciones que uno advierte en sí mismo pero como producidas desde fuera de sí, por ejemplo, cambios en la disposición de ánimo, impulsos de la voluntad que no tienen explicación si los examinamos desde el punto de vista de la propia experiencia personal. Lo que no cae bajo los sentidos exteriores no por ello está completamente libre de toda perceptibilidad y por ello no puede considerarse, sin más como puramente espiritual, en el sentido que San Juan de la Cruz da a esta expresión. Ciertamente designa a la memoria, al entendimiento y a la voluntad con el nombre de potencias espirituales, pero su actividad natural está ligada en esta vida a los sentidos y es por ello vida sensitiva; puramente espiritual es solamente aquello que tiene lugar en lo más profundo del corazón, la vida del alma desde Dios y en Dios [123]. Aquí no tienen posibilidad de entrada los espíritus creados. Los pensamientos del corazón les están ocultos naturalmente, pero, naturalmente también, puede Dios manifestárselos.

El más profundo centro del alma
y los pensamientos del corazón

Los pensamientos del corazón pertenecen a la vida fontal

123 Vid. Llama, declaración de la canción 2, vers. 6 (Obras, IV, 43 y 150 ss.-E. PACHO, 1257 ss.

del alma, a su ser más profundo, a una profundidad anterior a su división en distintas potencias y artos. El alma vive en estas profundidades tal como es en sí, al margen de todo lo que en ella se ha producido al contarte con las criaturas. Como esta parte íntima es la morada de Dios y el lugar donde se realiza la unión del alma con El, resulta que es aquí donde brota la vida propia, antes de que comience la vida de unión; y esto aun en las almas que nunca llegarán a la unión. Toda alma tiene una parte más íntima cuya esencia es su vida. Pero esta vida fontal no sólo está oculta a los demás espíritus, sino que el alma misma desconoce su existencia. Varios son los motivos que explican esto. Ante todo, el hecho de que la vida primaria es informe. Los pensamientos del corazón no son pensamientos en el sentido corriente, no se trata de conceptos bien delimitados, coordinados e inteligibles del entendimiento que piensa. Antes de que lleguen a convertirse en tales, han de atravesar diversos estratos de formación. Ante todo, han de brotar del corazón. Después llegan a un primer umbral en el que se hacen perceptibles. Esta percepción es una manera de conciencia mucho más primitiva que el conocimiento intelectual. Es anterior también a la división de potencias y artos. Le falta la claridad del puro conocimiento intelectual y, por otra parte, es más rica que él. Lo que brota de esta percepción se presenta bajo tales condiciones que el alma se ve obligada a decidirse a permitir su desarrollo o impedirlo.

Conviene notar aquí que lo que de esta manera puramente natural se presente a la percepción, no es todavía la pura vida interior del alma, porque no pasa de ser la respuesta a algo que la ha puesto en movimiento. Pero esto nos llevaría a tratar un tema del que no queremos ocuparnos aquí. En ese umbral en que se experimentan los ímpetus nacientes, comienza la división genérica de las facultades cognoscitivas y la formación de conceptos comprensibles; entre ellos se cuentan los pensamientos

elaborados por el entendimiento con su división racional (se trata de las palabras interiores, a las que responden las palabras exteriores), los movimientos del espíritu y determinaciones de la voluntad, que como potencias operativas forman parte de la estructura del alma. Aquí ya no entendemos por vida del alma la vida primera elemental en su profundidad, sino algo que pueda ser captado en la percepción interior. Y la percepción interior es una manera de comprensión muy distinta de aquella primera que no pasaba de ser un simple rastrear lo que brotaba de las profundidades del alma. Se diferencia también de la aparición de un concepto ya formado, que se conservó en la memoria y que vuelve a cobrar vida de nuevo.

En realidad uno no se da cuenta de todo lo que brota del alma. Muchas veces se desarrolla y se transforma en palabras interiores o exteriores, en deseos, en voliciones y en actos, «antes de que uno pueda darse perfecta cuenta». Sólo quien vive plenamente recogido en su interior, es capaz de vigilar con fidelidad sobre todo los primeros movimientos.

Con ello llegamos a un segundo motivo que explica por qué está oculto su interior para el hombre. Ya hemos dicho antes que cuando el alma está recogida en su interior es cuando propiamente se encuentra en su casa. Pero -por extraño que parezca- por lo regular el alma no está en casa. Hay muy pocas almas que viven en su interior y de su interior; y todavía muchas menos las que viven así de una manera permanente. Naturalmente -es decir, conforme a la naturaleza caída- se quedan las almas en las estancias exteriores del Castillo de sus almas. Lo que de fuera les viene las empuja a salir y es preciso que Dios las llame e impulse perceptiblemente «a hacer en sí mismas su morada»[124].

124 Nuestra Santa Madre Teresa de Jesús en su obra cumbre «Las Moradas» compara al alma con un castillo con muchas moradas. Cfr. cap. 1.

Importa extraer la idea, lo más inmaterializada y decantada de especies imaginarias posible, que expresan estas imágenes espaciales. Son imágenes de las que apenas podemos prescindir. Pero se prestan a ser tomadas en varios sentidos y a interpretaciones erróneas. Lo que al alma llega desde fuera pertenece al mundo exterior, con lo cual designamos algo que no pertenece al alma misma y aún generalmente lo que no pertenece al cuerpo que ella anima; ya que también el cuerpo, aunque se considera como el contorno exterior del alma, forma con ésta un todo único en la unidad de un mismo ser, y no es algo tan externo como lo que le es totalmente extraño y se halla separado de ella [125]. Entre estas cosas extrañas y separadas podemos distinguir unas que tienen un ser simplemente externo, es decir, extendido en el espacio, y otras, que tienen un ser íntimo, como en el caso de la misma alma.

Por otra parte, en la propia alma podemos y debemos hablar de una parte interna y otra externa. Cuando ella asoma hacia el exterior, no por eso se sale de sí misma; no hace sino alejarse algo más de su centro más profundo, de su interior, asomándose y entregándose al mismo tiempo y en la misma medida al mundo exterior. A las cosas que desde fuera se acercan al alma y pueden con algún derecho interesarla y reclamar su atención, conforme al valor y significación que en sí y para ella tengan, les corresponde una determinada profundidad del alma, en la que merecen ser admitidas. Así cabe hablar de que el alma en cierto modo sale de su interioridad al paso de las cosas. Con todo no es preciso que ella abandone ningún punto situado más adentro de ella misma; como es un ser espiritual y un reino espiritual es su castillo interior, aquí

125 La Santa Madre lo llama la cerca del castillo.

tienen aplicación unas leyes diversas de las del espacio material y externo; cuando el alma se halla en lo profundo de este su reino íntimo, entonces es dueña absoluta de él y es libre de trasladarse desde allí adonde le plazca, sin abandonar su lugar propio, su centro.

El alma tiene en razón de su yo, de su autonomía individual, la facultad de moverse en sí misma. El yo es en el alma aquello por lo que ella se posee a sí misma y lo que en ella se mueve como en su propio campo. Su centro más profundo es tambi.én el centro de su libertad: el centro, donde, por decirlo así, puede concentrar todo ser y señalarle una determinada orientación. Ciertas decisiones de menor importancia podrán en cierto modo ser tomadas desde un punto situado mucho más al exterior; pero serán decisiones superficiales; será pura casualidad el que una decisión así sea la adecuada, porque únicamente partiendo desde el centro más profundo hay la posibilidad de medir todo con la regla exacta y suprema; y, después de todo, tampoco será una decisión libre, porque el que no es dueño absoluto de sí mismo no puede obrar sino inducido, no puede disponer de nada con verdadera libertad.

El hombre está llamado a vivir en su interior y a ser tan dueño de sí mismo como únicamente puede serlo desde allí; sólo desde allí es posible un trato auténticamente humano aun con el mundo; sólo desde allí puede hallar el hombre el lugar que en el mundo le corresponde. Pero aun siendo esto .así, ni él mismo llega nunca a penetrar del todo en ese interior suyo. Es un secreto de Dios cuyos velos sólo El puede levantar, en la medida que a El le plazca. Pero, eso sí, el hombre ha sido constituido dueño de ese reino suyo íntimo; puede mandar en él con entera libertad; pero también le incumbe el deber de guardarle como tesoro precioso que le ha sido confiado. Y aún le cabe una gloria mayor dentro del reino de los espíritus: es la gloria de que los mismos ángeles

han sido encargados de su custodia. También los espíritus malos se esfuerzan por adueñarse de él. Y Dios mismo le ha escogido para morada suya. Sin embargo, ni los espíritus buenos ni los malos tienen acceso libre a esa morada interior.

Los espíritus buenos por sí no están más capacitados que los malos para leer los «pensamientos del corazón», pero pueden ser iluminados por Dios acerca de lo que necesitan saber de esos secretos del corazón. Aparte de esto, se dan en las almas ciertas vías de acceso espirituales, para poder establecer contacto con otros espíritus creados. Puede un alma formar en sí un verbo, una palabra interior, y dirigirse mediante ella a otro espíritu. Así es como entiende Santo Tomás el hablar de los ángeles, el lenguaje con el que estos espíritus se comunican entre sí: como un dirigirse en espíritu a otro con propósito de comunicarle lo que ha concebido en su interior [126]. Así es como se ha de entender también el silencioso recurso al santo Ángel de la Guarda o la invocación puramente mental de los espíritus malos. Pero aun sin que haya por nuestra parte intención de comunicar nada, no dejan de tener los espíritus creados cierto acceso a lo que en nuestro interior pasa; no a lo que se oculta en lo más interior de nuestro ser, pero sí a lo que en él haya entrado en forma perceptible por sus repercusiones psíquicas en lo íntimo del alma, las cuáles le sirven como de llaves para penetrar y ver lo que allí pasa oculto a sus miradas. De los ángeles buenos hemos de suponer que guardan con reverente recato el Santuario cerrado. Lo que únicamente pueden ellos hacer es inducir y mover al alma a encerrarse en su interior, para entregar a Dios la posesión de él; en cambio los intentos de Satanás tienden a apropiarse de lo que es reino y propiedad de Dios; no está en su poder conseguirlo por sus propias fuerzas, pero sí puede el alma entregársele. Mas no

126 De veritate, q. 9, a. 4.

haya miedo de ello, mientras el alma permanezca encerrada y escondida en su interior y haya probado por experiencia lo que pasa en la divina unión. Porque entonces está tan absorta y escondida en Dios, que ya ninguna tentación puede afectarla. Pero, ¿cómo puede ser que ella se entregue, si no es dueña de sí misma más que estando encerrada en su interior? No podemos pensar sino que esto sucede en una especie de ataque por sorpresa desde fuera. El alma ella misma se extravierte, sin percatarse de lo que con ello entrega. Ni el mismo demonio podría romper el sello que se ha puesto en sus manos, pero cerrado. A lo más puede llegar a estropear lo que, por lo demás, le quedará oculto e inaccesible.

El alma tiene el derecho de disponer y decidir de sí misma. La misteriosa grandeza de la libertad personal estriba en que Dios mismo se detiene ante ella, la respeta. Dios no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como una concesión que éstos le hacen por amor. El conoce los pensamientos del corazón, penetra con su mirara los más profundos senos y reconditeces del alma, adonde ella misma no podía llegar, de no ser iluminada con luz especial a propósito. Pero no quiere apoderarse de lo que es propiedad del alma, sin que ella misma consienta en ello. No dejará de poner, sin embargo, todo en juego, a fin de conseguir que el alma entregue libremente la propia voluntad a la voluntad divina como una donación que ella le hace en su amor, y poder de esta suerte conducirla hacia la unión bienventurada. Esta es la Buena Nueva que nos anuncia Juan de la Cruz y a cuya manifestación se encaminan todos sus escritos.

Lo que acabamos de decir acerca de la estructura del alma y, en particular, acerca de las relaciones entre su fondo íntimo

y la libertad, no es precisamente cosa que nos diga el Santo; por eso, vamos a examinar y ver si al menos está en consonancia con sus enseñanzas, y si puede también contribuir a ponerlas más en claro. Sólo en caso afirmativo estará justificado el que hayamos traído estas nociones a nuestro propósito. A primera vista mucho de lo que aquí hemos dicho pudiera parecer no compaginar con determinadas ideas expuestas por el Santo.

Todo hombre es libre y cada día y en cada momento se halla abocado a decisiones ineludibles. En cuanto al centro profundo del alma, es el lugar donde Dios sólo mora, en tanto que no está hecha la unión de amor en toda su plenitud [127], que la Santa Madre Teresa llamará la séptima morada, a la que no tiene acceso el alma sino con el matrimonio espiritual[128]. Pues bien, ¿será posible que únicamente el alma que ha llegado al último grado de perfección es capaz de una decisión perfectamente libre? Téngase también presente que la libre actuación del alma está al parecer tanto más disminuida, cuanto más se acerca a su centro más profundo. Y cuando ya ha llegado allá es Dios quien hace todo en ella, y ella no tiene nada que hacer sino recibir en actitud pasiva o receptiva[129]. Sin embargo, en esta actitud receptiva es donde cabalmente se pone de manifiesto la participación de su libertad, participación que se hace mucho más decisiva, por cuanto, si Dios hace aquí todo, es porque primero el alma se le ha entregado más por entero. Y esta entrega constituye el ejercicio supremo de su libertad. El Santo mismo describe el matrimonio espiritual como una entrega libérrima de Dios al alma y

127 Cfr. Llama, canción 4, v.3 (Obras, IV, 166 ss. y 216 ss. -E. PACHO, 1282s.).

128 Moradas. VII, c.l.

129 Llama, c. I, v.3 (Obras, IV, 12 ss. y 113 ss. -E. PACHO, 1193 ss.).

del alma a Dios, y atribuye tal poder al alma que se encuentra en este grado de perfección, que no sólo es dueña de sí mima, sino que lo es también de Dios[130]. Hay, pues, para este altísimo grado de la vida del alma una absoluta consonancia entre las enseñanzas místicas de nuestros santos reformadores y la concepción, según la cual, el centro más profundo del alma es también el centro de la más perfecta libertad.

Mas, ¿qué pasa en la gran masa de los hombres, que no alcanzan esas profundidades del matrimonio místico? ¿Podrán también ellos entrar hasta lo más íntimo de sí mismos y ser desde allí capaces de decisiones auténticas, o no lo serán sino de decisiones más o menos superficiales? No es posible dar a esto una contestación categórica, ni en sentido afirmativo ni negativo.

La estructura del alma -su mayor o menor profundidad, su centro más profundo mismo- es algo de lo primero que concebimos como constituyéndola, y en ella a su vez, como en su base natural, se asienta la posibilidad de movimientos del yo, como una capacidad de determinar o modificar su ser. El yo toma ya ésta, ya la otra postura, según los motivos que se le ofrezcan y le afecten. Pero sus movimientos parten desde un punto donde gusta posarse preferentemente, según los diversos tipos humanos.

El hombre sensual, amigo del placer, estará las más veces sumergido en el deleite de los sentidos, o estará ocupado en buscarse otro placer cualquiera; se sitúa en un punto muy alejado del interior de su alma. El que anda detrás de la verdad vive preferentemente en ese centro interior donde tiene lugar la actividad encantadora del entendimiento; si en serio trata de buscar la verdad (y no de acumular meros conocimientos aislados), tal vez se halle más cerca de Dios de lo que él mismo

130 Ibid. (Obras, IV, 84 ss. y 195 ss. -E. PACHO, 1336 s.).

se imagina, más cerca de ese Dios, que es la misma verdad, y, por lo mismo, más cerca también del propio centro. A estos dos tipos o casos queremos añadir otro tercero, que parece revestir alguna especial importancia: es el del hombre individualista, que gira siempre alrededor de su propio yo. Mirando superficialmente, pudiera parecer que vive muy en su interior, y, sin embargo, tal vez ningún otro tipo tenga más cerrado el camino que a esas profundidades conduce. (Todo hombre está un poco en esa situación, mientras no haya pasado por las últimas purgaciones de la Noche Oscura). Veamos de examinar y ver las posibilidades que tienen todos estos tipos de moverse, de decidirse por sí mismos y llegar hasta sus propias profundidades.

Cuando a un hombre sensual, esclavo de determinado apetito, se le presenta la oportunidad de proporcionarse un intenso placer, es casi seguro que sin más, sin previa reflexión ni elección, pasará del estímulo del apetito a la obra. Ha habido un movimiento, pero no una decisión libre propiamente ni tampoco una interiorización, un paso hacia una mayor profundidad, si las causas excitantes del apetito están en el mismo plano sensual.

Sin embargo, también el hombre sensual puede sentir las solicitaciones de algo perteneciente a un orden de valores muy diferentes: No hay ningún tipo fijado exclusivamente en un solo campo, en cada caso se trata más bien de tipos con predominio de unas características sobre otras. Un hombre sensual puede sentirse impulsado a renunciar a un determinado placer, por socorrer a un semejante. En este caso difícilmente se conseguirá el objeto pretendido sin que haya habido una libre decisión. En todo caso, el hombre sensual no llegará a una renuncia natural y espontáneamente, sino haciendo un verdadero esfuerzo: si se niega a la renuncia tras alguna reflexión o con un espontáneo y rápido «¿para qué?», estamos también ante una decisión voluntaria.

Puede darse también el caso extremo de quedarse con el placer sin negarse a la renuncia; es cuando el espíritu está tan sumergido en la vida de los sentidos, que la llamada o intimación apenas llega hasta él; ha oído las palabras, acaso ha entendido la significación material de las mismas, pero el íntimo centro receptor está desconectado e impedido para captar su sentido exacto. En este caso extremo no sólo no tenemos una libre decisión, sino que la misma libertad está de antemano como vendida. Al rechazar la invitación, se ha entendido perfectamente su sentido, aunque probablemente no se ha ponderado todo su alcance. En este no pesar todo el alcance de la invitación estriba la superficialidad de la decisión tomada, a la vez que la disminución de la libertad en el caso. No se quieren mirar de cerca y examinar en todo su peso determinados motivos y hay una resistencia a adentrarse en aquellas profundidades en las que los dichos motivos pudieran hacer mella. Con ello se abandona la única zona en que cabe una verdadera decisión; uno ya no es dueño de sí mismo o, al menos, de las capas más profundas del propio ser, y queda sin la posibilidad de tomar una actitud verdaderamente racional y verdaderamente libre, la única basada en la auténtica realidad. Junto a esta negativa superficial cabe por cierto imaginarse también otra, más natural y explicable; una negativa que puede darse, cuando la llamada a un acto de caridad y de abnegación se ha dejado oír con toda su fuerza y peso en el alma y es clarísima, y, sin embargo, tras de pesar todos los motivos y contra motivos, uno se siente inclinado a rechazarla, como injustificada y no convincente. El rechazo de esta llamada será del mismo orden que su aceptación tras una serena consideración de los motivos y contramotivos que la aconsejan o desaconsejan. Ambos actos sólo son posibles cuando el hombre sensual deja su actitud de tal y adopta una postura ética, es decir, la postura del que está pronto a aceptar y a

hacer lo que moralmente sea justo. Mas para ello ha de situarse muy dentro en el propio interior, tan adentro, que el alcanzar tal profundidad equivale a una auténtica conversión que quizá no es posible naturalmente, y sí únicamente en virtud de una conmoción, de una sacudida extraordinaria. Sí, podemos afirmar sin titubeos: una decisión real y auténtica no es posible, en definitiva, sino desde el hondón del alma. Porque nadie está por sí en situación de abarcar con su mirada todos los motivos y contramotivos que hacen oír su voz en una decisión. Cada cual sólo es capaz de decidirse como mejor puede, conforme a su saber y conciencia, dentro de lo que se le alcanza.

Pero el hombre creyente sabe también que hay Uno, cuya mirada no está limitada a ningún horizonte, sino que abarca en realidad todo y todo lo penetra.

Quien vive con la certeza de esta creencia no puede ya en su conciencia descansar en el propio saber. Por consiguiente deberá esforzarse por conocer lo que es justo y verdadero a los ojos de Dios. (Esta es la razón de que la actitud religiosa sea la única verdaderamente ética. Claro es que hay un deseo y unos impulsos naturales de buscar el bien y la justicia, y aún cabe que uno tenga la dicha de encontrarlos, pero sólo cuando se busca la voluntad de Dios es cuando aquel deseo y aquellos conatos se encuentran a sí mismos y hallan satisfacción). Aquel a quien Dios mismo ha hecho la gracia de introducirlo en el propio interior y se ha entregado a El por entero en la unión de amor, ese tal tiene resuelto el problema de una vez para siempre; ya no tiene sino dejarse guiar y llevar por el espíritu de Dios que sensiblemente le está empujando, y tiene en todo lugar y momento la conciencia de hacer lo que debe. En la gran decisión que ha tomado en un acto de suprema libertad, van incluidas todas las decisiones posteriores, las cuáles se irán produciendo en cada caso por sus pasos

naturales. Pero desde el simple buscar una decisión justa en un caso determinado hasta llegar a estas alturas, hay un largo camino que recorrer, si es que en verdad hay algún camino que a ellas conduzca.

El que no busca la justicia sino de modo esporádico y aislado y decide su caso concreto como mejor cree saberlo cada vez, también ese tal lleva camino de encontrarse con Dios y consigo mismo, por más que él lo ignore. Pero no ha llegado aún a ser tan dueño de sí mismo como solamente llega a serlo quien domina las últimas capas interiores de la propia alma; de ahí que no puede disponer de sí plenamente, ni posee ante las cosas plena y perfecta libertad. Quien busca seriamente el bien, es decir, el que está pronto a hacerlo en todo momento, ha tomado ya su partido y ha depositado su voluntad en la voluntad divina, aun cuando no tenga conciencia clara de que el bien se identifica con lo que Dios quiere. Pero, al faltarle esta claridad, le falta todavía el medio seguro de acertar con el bien; y dispone de sí como si ya fuera dueño, a pesar de que no se le han abierto todavía las últimas profundidades de su propio interior.

La última libre decisión no será posible sino en el encuentro cara a cara con Dios. Pero si alguien ha avanzado tanto en la vida de fe que ha tomado ya entera y decididamente el partido de Dios y ya nada quiere sino lo que Dios quiere, ¿puede ser que aún no haya llegado a lo más interior y que le falta algo para alcanzar el grado sumo de unión de amor? Muy difícil es trazar aquí una neta línea divisoria, aún más difícil reconocer la que nos traza nuestro padre San Juan de la Cruz; y, a pesar de todo, paréceme a mí necesario, atendida la realidad y la misma mente del Santo, reconocer la existencia de una línea divisoria y hacerla destacar. El que verdaderamente no quiere sino lo que Dios quiere, así con una fe ciega y absoluta, ha conquistado la más alta cima que al hombre es

dado alcanzar con la gracia divina; su voluntad está enteramente purificada y libre de toda atadura a estímulos terrenos; está, en razón de su libre entrega, unido con la voluntad de Dios.

Y, con todo, le falta algo más decisivo para el más alto grado de unión de amor, que es el del Matrimonio Espiritual.

Diversas especies de la unión con Dios

Hemos de recordar aquí que San Juan de la Cruz distingue tres maneras de unión con Dios[131]: por la primera. Dios se hace presente esencialmente en todas las cosas y las mantiene en el ser; por la segunda se entiende la presencia de Dios en el alma por gracia, y por la tercera, la unión transformante, divinizadora, mediante el amor perfecto. San Juan de la Cruz parece establecer en el pasaje citado sólo una diferencia de grado entre la segunda y la tercera manera de unión. Pero si acudimos a otros textos y los examinamos detenidamente, parece tenemos una diferencia específica y dentro de cada especie una serie de grados. En el Cántico Espiritual, por ejemplo, alude el Santo a esta división tripartita sin hacer mención de la dicha simple diferencia de grado entre la presencia de gracia y la presencia o unión de amor, y haciendo resaltar más bien el sentimiento de la presencia del Sumo Bien en la unión de amor, y su efecto: el ansia ardiente de ver cara a cara a Dios y consumar así su felicidad[132].

También la Santa Madre Teresa de Jesús se ocupa más de una vez de esta cuestión. Dice en las Moradas[133] que la oración

131 Subida, II, c.4 (F. Cr-, I, p. 111 ss. -E. PACHO, 261 ss.). Aquí se trata de la unión asequible en esta vida, no de la unión de la gloria, siempre diferente de aquélla.

132 Cántico, canción 11 (Obras, III, 245 ss. -E. PACHO, 972 s.).

133 Moradas V,c.1.

de unión fue la que la llevó al conocimiento de la presencia divina en todas las cosas por esencia, presencia y potencia. Anteriormente solamente supo de la presencia de Dios en el alma por gracia. Después, a fin de procurarse mayor claridad sobre lo que había descubierto, consultó con varios teólogos. Un «medio letrado» tampoco supo darle razón más que de la inhabitación o presencia de Dios en el alma por gracia. Pero otros la tranquilizaron, asegurando como artículo de fe lo que ella había deducido de sus propias experiencias en la oración de unión. Tal vez nos ayude a hacer más luz sobre la cuestión un esfuerzo por armonizar las dos descripciones, en apariencia divergentes, de los dos Padres de la reforma carmelitana.

Ambas descripciones están de completo acuerdo sobre una verdad de fe que para San Juan de la Cruz, como teólogo, era familiar, mientras que la Santa tuvo primero que descubrirla:

Dios creador está presente en todas las cosas y las conserva en su ser; las tuvo presentes todas y cada una de ellas antes de crearlas, y las conoce perfectísimamente con todas las mudanzas y destinos que pueden correr. El puede en virtud de su omnipotencia hacer en todo momento con cada ser lo que le plazca. Puede dejar las cosas a merced de sus propias leyes, dejándolas seguir el curso normal de los acontecimientos. Puede asimismo actuar con intervenciones extraordinarias. De esta manera es como mora y asiste también Dios en cada alma, conoce a cada una desde toda la eternidad, con todos los secretos de su existencia y todos los latidos de su vida. Toda alma depende de El; El es libre de abandonarlas a sí mismas y dejar que sigan su propio curso, o de intervenir con mano poderosa en su destino. Uno de estos milagros de su omnipotencia es el nuevo nacimiento de un alma, cuando es vivificada por la gracia santificante.

Una vez más Juan y Teresa están de perfecto acuerdo al afirmar que la inhabitación divina por gracia en las almas es

cosa diferente de la presencia divina, común a todos los seres, por la que Dios las conserva en el ser de ellas. Puede Dios morar en el alma «por esencia, presencia y potencia», sin que ella lo sepa ni lo quiera, hasta cuando, endurecida en el pecado, vive en el mayor alejamiento de Dios: posible es que ella no tenga el menor barrunto de la divina presencia en su interior. La inhabitación por gracia solamente es posible en seres personales y espirituales, ya que supone la libre aceptación de la gracia santificante en el que la recibe. (En el bautismo de los niños esta libre aceptación tiene lugar por mediación de un adulto que asume la representación del niño, aceptación que será más tarde ratificada por el bautizado, tácitamente con su vida de fe y expresamente por la renovación de las promesas del bautismo). Ello implica que Dios no puede morar de esta última manera en ninguna alma pecadora, que viva de espaldas a Dios. La gracia santificante incluso se llama así, porque borra el pecado.

Que Dios no pueda morar por gracia en seres impersonales, infrahumanos, es cosa que se deduce de la naturaleza misma de esta manera de presencia divina. Ella implica una influencia permanente, un continuo derramarse de la vida y del ser divino en el alma agraciada. Pues bien, este ser de Dios es vida personal y solamente puede derramarse allí donde por un acto personal se le da entrada. Esta es la razón de que sea imposible la recepción de la gracia si no se la acepta personalmente. El resultado es una fusión de dos vidas y de dos seres, que no es posible sino donde haya un ser que tenga vida interior, espiritual. Solamente un ser que vive por el espíritu puede recibir en sí una vida espiritual.

El alma, en la que mora Dios por gracia, no es simplemente una pantalla impersonal en la que se refleje la vida divina, sino que ella misma está dentro de esa vida. La vida divina **es** una vida trinitaria, tripersonal: es el amor desbordante con el

que el Padre engendra al Hijo y le da su ser, y con el que el Hijo recibe ese ser y se lo devuelve al Padre, el amor en que el Padre y el Hijo son una misma cosa y que lo espiran ambos como su común Espíritu. Mediante la gracia este espíritu se derrama a su vez sobre las almas. De esta manera resulta que el alma vive su vida de gracia por el Espíritu Santo, ama en El al Padre con el amor del Hijo y al Hijo con el amor del Padre.

Este participar la vida trinitaria, puede realizarse sin que el alma experimente en sí la presencia de las divinas personas. De hecho sólo un reducido número de elegidos es el que llega a la percepción experimental de Dios trino en el fondo íntimo de sus almas. Más numerosas son las almas que, guiadas por una fe ilustrada, llegan a un conocimiento vivo y cálido de esa presencia y a un trato amoroso con las tres divinas personas. El que no haya llegado a este tan alto grado puede, con todo, estar unido con Dios por la fe, por la esperanza y el amor, aun cuando no tenga clara conciencia de que Dios vive en su interior y de que allí puede hallarle, de que toda su vida de gracia y de ejercicio de las virtudes es efecto de esta vida divina que on sí atesora, y de la que él mismo participa.

La vida de fe supone una convicción firme de que Dios existe, es creer todo lo que Dios ha revelado, y es estar presto por amor a dejarse regir por la voluntad divina. Como conocimiento sobrenatural, infundido por Dios, de las cosas divinas, es un «comienzo de vida divina en nosotros»[134], pero sólo un comienzo. Ha sido depositada en nosotros juntamente con la gracia santificante, como la semilla que se deposita en un campo; tócanos a nosotros mediante nuestros cuidados hacer que ella brote y se desarrolle hasta formar un gran árbol con .abundancia de frutos. Este es el camino que nos ha de conducir, ya en esta vida, a la unión con Dios, si bien la última

134 De verítate, q. 19, a. 2 in corp.

consumación de esta unión está reservada a la otra vida. Y henos ya ante la tarea de aclarar en qué se diferencian entre sí la unión de amor y la presencia de Dios en el alma por gracia. Es un punto en que el santo Padre y la santa Madre se explican de diferente manera.

La Santa parece ha querido ver en la oración de unión una primera manera de presencia distinta de la presencia por gracia, mientras que, según la Subida, la unión de amor **se** ha de considerar como un grado superior de la unión por gracia. Por lo demás, también la Santa conoce una unión con Dios, que se ha de alcanzar sencillamente mediante una constante y asidua cooperación con la gracia, la mortificación de los apetitos naturales y el perfecto ejercicio del amor de Dios y del prójimo. Hace en ello mucho hincapié para consuelo de los que no llegan a la llamada oración de unión[135]. Pero antes ha afirmado con la máxima claridad deseable y haciendo no menos hincapié que de ningún modo es posible alcanzar la oración de unión por diligencias propias[136].

Esta oración es como un arrancar Dios el alma de sí misma, que la hace insensible a las cosas del mundo, a la vez que la deja del todo despierta para Dios. «Porque en hecho de verdad se queda como sin sentido... que ni hay poder pensar, aunque quiera... Hasta el amar, si lo hace, no entiende cómo, ni qué es lo que ama ni qué.querría... Todo su entendimiento se querría emplear en tener algo de lo que siente... de manera que, si no se pierde del todo, no menea pie ni mano». Dios obra en ella, «sin que nadie le estorbe ni nosotros mismos». Y

135 Cfr. Aforadas, V, c.3.

136 Moradas, V.c. 1 y 2.

lo que Dios obra en ella «es sobre todos los gozos de la tierra y sobre todos los deleites y sobre todos los contentos». Tal unión no dura sino poco tiempo, apenas si pasa de media hora. Mas el modo como Dios permanece durante ella en el alma es de tal naturaleza «que, cuando torna en sí, en ninguna manera puede dudar que estuvo con Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad que, aunque pasen años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida, ni puede dudar que estuvo. Aun dejemos por los efectos con que queda».

Mientras duraba el misterioso fenómeno, ella no lo ha notado. Pero después bien experimenta y reconoce su realidad. No lo ha visto con claridad, pero «una certidumbre queda en el alma que sólo Dios la puede poner». No se trata de una presencia sentida «en forma corporal, como el Cuerpo de nuestro señor Jesucristo está en el Santísimo Sacramento..., sino de sola la divinidad. Pues ¿cómo lo que no vimos se nos queda con esa certidumbre? Eso no lo sé yo, son obras suyas; mas sé que digo verdad... Basta ver que es todopoderoso el que lo hace; y pues no somos ninguna parte por diligencias que hagamos para alcanzarlo, sino que es Dios el que lo hace, no lo queramos ser para entenderlo».

Sin ella proponérselo, sin embargo, la santa Madre ha hecho algunos intentos de explicación. Ya nos dio alguna, cuando concebía la presencia divina, que ella sentía con una certidumbre tan irrefragable, como la presencia común a todos los seres creados. Una explicación tenemos también en esta afirmación: «Quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios, sino de alguna potencia, y otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma». En la verdadera unión Dios se une con la substancia del alma.

Lo que para nosotros tiene un valor extraordinario es que

Santa Teresa nos describe con toda sencillez e ingenuidad lo que ella ha experimentado, sin preocuparse de una posible explicación teórica de su experiencia, sin preocuparse tampoco del juicio o censura que su explicación pudiera merecer. Su sencilla y fiel descripción tal vez nos ayude a descubrir qué clase de presencia e inhabitación es la que aquí se da, y nos facilite a la vez un juicio acerca del mismo intento de explicación que ella hace. El alma tiene la certidumbre de que ella estuvo en Dios y Dios en ella. Esta certidumbre le ha quedado de la vivencia de su unión con Dios. Al reconstruir y describir ésta, incluso pone dicha vivencia como elemento esencial de la misma, si bien sólo después de pasado el fenómeno adquiere conciencia del mismo. La conciencia de la unión no es algo externo sobreañadido a la misma unión, sino que pertenece a ella. Allí donde tal conciencia y la certidumbre subsiguiente resultan imposibles, como en las piedras o en las plantas, tampoco puede darse esta manera de unión.

Es, pues, de hecho una unión o presencia diferente de la común a todos los seres creados la que Teresa ha experimentado en la oración de unión. Y esta nueva manera de presencia no siempre se da de hecho ni siquiera allí donde en principio podría darse. La misma Santa lo da a entender claramente, cuando asegura que el alma tiene la certeza de haber estado ella con Dios y Dios con ella. Es una situación transeúnte, pasajera; mientras que la presencia divina «por esencia, presencia y potencia» no se interrumpe en ningún momento, en tanto que un ser subsiste. La cesación de esa presencia sería para el ser creado su hundimiento en la nada.

Así podemos asegurar con San Juan de la Cruz que la presencia que se da en la unión de amor es diferente de la que conserva todas las cosas en su ser.

Por otra parte, de las explicaciones de la santa Madre se

desprende bien a las claras que se trata de una presencia e inhabitación diferente de la presencia por gracia, no sólo en grado, sino en especie. Ella exhorta a sus hijas muy encarecida e insistentemente a tender con todas sus fuerzas hacia las máximas alturas de perfección alcanzables con la fiel cooperación a la gracia, hacia la unión total de la voluntad humana con la divina mediante la más perfecta práctica del amor de Dios y del prójimo. Pero con igual encarecimiento e insistencia tilda de desatino el empeñarse en alcanzar esa otra unión que sólo Dios puede dar. Nadie llegará jamás por diligencias propias, ni aun apoyadas por la gracia, a experimentar como realidad viviente la presencia divina en su interior y el sentimiento de estar unido con Dios. Nunca el esfuerzo de la voluntad, ni con la ayuda de la gracia, logrará los maravillosos efectos que se producen en los fugaces momentos de una unión: transformar el alma de tal modo, que ya ella no se reconozca a sí misma, hacer de la oruga, ese gusano feo, una hermosa mariposa. El esfuerzo propio necesitaría muchos años de dura lucha para lograr algo que se le pareciera.

La oración de unión no es todavía la unión a la que apunta siempre San Juan de la Cruz como meta de la Noche Oscura. Es un prenuncio y un primer peldaño para la misma. Sirve de disposición al alma para la perfecta entrega a Dios y de despertador de ansias impacientes porque se repita la merced de la unión y porque su posesión sea permanente. Claramente se ve esto en las Moradas V y Vi del Castillo Interior, donde se describen la preparación y la consumación del desposorio espiritual. Análoga descripción se halla en el Cántico Espiritual en la declaración de las canciones XIII y XIV. En estos lugares San Juan de la Cruz y Santa Teresa declaran de consuno que el Desposorio se verifica en medio de un arrobamiento. Dios tira con fuerza del alma hacia sí, de suerte que la naturaleza casi sucumbe bajo el peso de la acción de Dios. La Santa subraya

que hace falta mucho ánimo para aceptar este Desposorio. Y en el Cántico Espiritual los labios de la tímida y sobresaltada esposa piden suplicantes al Amado retire sus ojos, en cuanto éste le ha concedido de repente la gracia de la tan ansiada y solicitada mirada.

No está de perfecto acuerdo con esto lo que leemos en otro pasaje sanjuanista, según el cual la posesión por gracia y la posesión por la unión se relacionan entre sí como el desposorio y el matrimonio. La una significaría algo que el hombre podría alcanzar con su voluntad y la asistencia de la gracia, o sea, la total conformidad de la voluntad humana con la divina por la perfecta purificación del alma; la otra supondría la mutua entrega y unión totales[137]. Esta aparente contradicción admite en parte una explicación simplemente terminológica:

la palabra desposorio no se halla empleada en ambos pasajes en el mismo sentido. Pero, aparte de esto, existe en ambos pasajes una real diferencia: lo propiamente místico parece ceñirse en el uno a los grados más elevados, en tanto que en el otro se inicia más temprano[138].

Pero en el problema que tratamos de dilucidar con todas estas consideraciones, lo decisivo es que, en todo caso. San Juan de la Cruz establece ya en los últimos grados una diferencia fundamental entre lo máximo a que se puede llegar con sola la voluntad ayudada de la gracia, y el matrimonio espiritual. Así queda evidentemente superada aquella afirmación de la Subida que quería ver sólo una diferencia de grado entre la unión por gracia y la unión mística. Aparte de esto, en todos los libros del Santo salen al paso pasajes que

137 Llama, canción 3, v. 3 (Obras, 54 ss. y 160 ss. -E. PACHO, 1273 s.).

138 Ya veremos más tarde que tampoco en el Cántico se nos habla del desposorio siempre en sentido uniforme.

claramente manifiestan que el comienzo de lo propiamente místico hay que ponerlo en grados mucho más interiores. No tenemos sino recordar aquellos toques en la substancia del alma, de los que se habla en la Subida[139]. De ellos se afirma que, cuando se dan, el entendimiento entiende de un modo más eminente y sabroso, que no dependen de lo que haga el alma, que lo único que ésta puede hacer es disponerse para recibirlos, pero no causarlos, que no se reciben sino pasivamente, y que se han de ordenar a la unión con Dios. Todo esto está indicando algo que se halla fuera del camino normal de la gracia: una unión actual y transeúnte, que es un anticipo de la habitual y permanente.

¿Cómo es posible que Juan de la Cruz no se haya definido de modo claro e inequívoco en esta cuestión tan importante? Para dar a esta pregunta una respuesta decisiva, sería menester que conociéramos de la vida íntima de este Santo silencioso algo más de lo que él nos hace adivinar a través de sus escritos y de lo que sus contemporáneos nos han transmitido. Sólo hipotéticamente diremos algo de lo que la historia de su época y las nuevas investigaciones sobre el texto de sus escritos sugieren [140]. Las grandes luchas religiosas de su tiempo, las herejías siempre en aumento, los peligros de un misticismo morboso habían dado lugar a una severa vigilancia sobre los escritos de carácter religioso.

Todo el que escribiera sobre temas de vida interior tenía que contar con que la Inquisición pondría su mano sobre él y sobre sus escritos. No sería temerario pensar que, ante esto, también San Juan de la Cruz tendría la precaución de hacer que no se confundieran sus enseñanzas con las de los iluminados,

139 Subida, II, c. 30 (E. Cr., I, 264 ss. -E. PACHO, 418 s.).

140 Cfr. BARUZI, t. L: Textos e Introducciones en la nueva edición crítica del P. Silverio.

o Alumbrados (lo que evidentemente lo hace en muchos lugares) y trataría de llevar el camino místico por una línea la más aproximada posible al camino normal de la gracia.

Que un tal propósito presidió, en efecto, la publicación de sus escritos, lo ha demostrado el examen de sus primeras ediciones y el cotejo de unos manuscritos con otros. La Llama de amor Viva y el Cántico Espiritual nos han llegado en dos redacciones manuscritas. Las modificaciones introducidas con posterioridad evidencian, por la mitigación de expresiones más atrevidas y las aclaraciones añadidas, el empeño de prevenir falsas interpretaciones. Estas modificaciones se deben al Santo mismo ¿o son obra de mano ajena? La Subida y la Noche se nos han transmitido en una única redacción. Pero las diferencias entre estos manuscritos y las más antiguas ediciones hasta la edición crítica del padre Gerardo (lo mismo que las diferencias entre las primeras ediciones de la Llama y su primera redacción manuscrita, en la que se basan) son tan notables, que aquí es evidente e innegable la intervención de alguna mano ajena. A la Subida y a la Noche, tal como nos han llegado, les faltan partes. En ambos casos faltan las partes en que debía haberse tratado de intento acerca de la unión, y en las que las cuestiones que aquí nos ocupan habrían hallado aclaración.

¿Será que estas partes nunca fueron escritas o que fueron suprimidas en las copias? (de las cuatro obras sólo poseemos copias, y de ninguna de ellas el original; sólo una de las copias del Cántico tiene correcciones de mano del Santo). Y tal supresión, si la hubo obedeció a indicación del Autor o ¿la impuso una voluntad ajena? Son preguntas a las que nosotros no hemos hallado respuesta.

Con el deseo de hacer luz hemos recurrido a las descripciones, naturales e ingenuas, de nuestra santa Madre. Ellas nos

vienen a dar la seguridad, allí donde las diversas formulaciones que hallamos en San Juan de la Cruz infunden dudas. Ellas, como datos auténticos de incalculable valor, no sólo nos dan una base para una formulación teórica. Tenemos además el derecho a suponer que los dos Santos, a pesar de la diferencia de sus caracteres y aun del tipo de santidad y de la diversa apreciación de las gracias místicas no esenciales, son de una misma opinión en cuanto a la concepción fundamental de la vida interior.

El Castillo Interior, lo mismo que los escritos del Santo, han sido compuestos después de haber vivido ambos durante algunos años en Avila en un intercambio íntimo de ideas. La santa Madre llamó desde entonces a su joven colaborar «Padre de su Alma»[142], y Juan aludió ocasionalmente a los escritos de la Santa, para ahorrarse mayores explicaciones, que en aquéllos podían encontrarse [142]. Si, pues, en las explicaciones que da la Santa acerca de los diversos grados de la unión mística encontramos algo que la haga ser a todas luces específicamente diferente de la unión por gracia, podemos estar convencidos de que estamos en presencia de algo que tiene la aprobación de San Juan de la Cruz. Coordinando, pues, las enseñanzas de ambos reformadores carmelitas, llegamos a confirmarnos en la opinión de que las tres mencionadas maneras de presencia e inhabilitación de Dios en el alma no sólo suponen diferencias de grado, sino que son específicamente diferentes. Veamos de precisar aún más estas diferencias reales.

Es el mismo Dios uno en tres personas el que se hace

141 Carta de Ana de Jesús, Obras de Santa Teresa (edición Sílverío), VIII, carta CCLI, p. 282.

142 Cántico, canción 12 (13), v. 2. Obras. 59 ss. y262 ss. -E. PACHO, 989 s. (la diferente numeración en ambas redacciones obedece a que en el manuscrito B. se ha intercalado una estrofa más, la canción 11).

presente en cada una de esas maneras de presencia, y su esencia inmutable es la misma en todas ellas. Y, con todo, es diversa su presencia, porque el ser en el que esa divinidad una e inmutable viene a morar queda en cada caso modificado en su ser, y esto modifica dicha presencia[143].

La primera forma de presencia no hace otra cosa sino dejar a aquel en quien Dios así se hace presente sometido a la sabiduría y poder divinos y dependiente del ser de Dios. Todo esto es común a todos los seres creados. El ser de Dios y el de la criatura permanecen en esta manera de presencia totalmente separados; entre ellos no media sino una relación, por una de las partes, de dependencia de la otra en su ser y existir, que no supone ninguna mutua compenetración, por tanto, una unión propiamente dicha. Porque para que haya inhabilitación o unión, hace falta por ambas partes una naturaleza dotada de interioridad, es decir, un ser que se vuelva sobre sí y se comprenda a sí mismo y sea capaz de recibir dentro de sí a otro, de modo que surja una unidad que no anule la autonomía del que es recibido ni del que recibe.

Esto no cabe sino entre seres espirutales; sólo un ser espiritual está dentro de sí y puede recibir en su interior a otro, que a su vez sea espíritu. Sólo así se da una verdadera unión. La unión por gracia es ya algo de esta naturaleza. El que se somete al ser, a la sabiduría y querer o poder divinos, ese tal da lugar a Dios en sí, y su ser será penetrado por el ser de Dios. Pero esta penetración no es total y completa, no llega sino hasta donde le permite la capacidad receptora del recipiente.

143 Cuando sobre un mismo ser ya existente se ha producido una nueva presencia divina, tenemos en efecto una modificación de dicho ser, no una yuxtaposición de una forma sobre otra; cuando un alma recibe la gracia santificante, no es que Dios venga a morar en ella de dos modos distintos, sino que supresencia por esencia y por gracia vienen a ser una sola.

Para ser penetrada plenamente por el ser divino (en ello consiste la perfecta unión de amor), el alma ha de liberarse de todo otro ser: vaciarse de toda criatura y de sí misma, como San Juan de la Cruz tan machacona e insistentemente lo ha declarado y probado. Amar en su más alta realización es hacerse uno el amante con el amado en una libre entrega mutua: esa es la vida divina en el seno de la Trinidad. Hacia esa plena realización aspiran el amor anhelante y porfiado de la criatura (amor, eros) y el amor misericordioso de Dios que se abaja hasta aquélla (caritas, ágape). Donde estos dos amores se encuentren, allí se irá realizando progresivamente la unión a costa de todo lo que se oponga a su paso y en la medida en que todo esto quede aniquilado. Esto va haciéndose, como ya lo sabemos, a lo largo de la Noche oscura por modo activo y pasivo. Mediante la purificación activa la voluntad humana se va uniendo cada vez más con la divina, pero de tal manera que la voluntad divina no se percibe como realidad presente, sino que es acogida en la oscuridad de la fe. Aquí en realidad hay sólo una diferencia de grado entre la presencia por gracia y la unión de amor. Por el contrario en la purificación pasiva causada por el fuego consumidor del amor divino, la voluntad divina va penetrando progresivamente hasta sentirla como una realidad presente.

Y aquí estamos y, a mi parecer, ante una presencia nueva con diferencia más que de grado de la presencia general de Dios por gracia. Tal diferencia puede hacerse más patente, si se la mira a la luz de la interpretación que da San Agustín de las palabras del Evangelio de San Juan: «Muchos creyeron en su nombre..., mas Jesús no se confiaba a ellos» [144].

144 «...Multi crediderunt in nomine ejus... ípse autem Jesús non credebat semetipum eis...» (Joan, 2, 23-24). Cfr. AUGUST., Tract. in Joan. 11-12; MIQNE, P.L, XXXV, 1.474 ss.

San Agustín aplica estas palabras a los catecúmenos: ellos creen y se declaran fieles a Cristo, mas Cristo no se les entrega aún en el Santísimo Sacramento. Nosotros podemos aplicarlas a las dos maneras de presencia cuya diferencia tratamos de precisar, a la vez que a la diferencia entre la fe y la contemplación. La presencia por gracia nos la da la virtud de la fe, es decir, esa facultad de aceptar como real lo que no vemos presente y de tener por cierto y verdadero lo que no es demostrable en rigor con argumentos de razón. Es como si se diera un hombre de quien hubiésemos oído ya cosas buenas y maravillosas; nos ha hecho incluso favores y hemos recibido de él grandes regalos; por todo esto nos sentimos poseídos de gratitud y de amor hacia él, y en nuestro interior nace un deseo, que va tomando proporciones crecientes, de conocerlo personalmente. Pero él no se confía todavía a su protegido; no le concede siquiera la satisfacción mínima de una entrevista personal, y menos le ha abierto su interior y le ha hecho entrega de su corazón.

Pues bien, todos estos favores hace Dios al hombre por grados sucesivos mediante la tercera manera de presencia suya, la de la elección mística: Dios le otorga una entrevista personal mediante un contacto o toque en el centro o sustancia del alma; le abre su propio interior, concediéndole especiales ilustraciones sobre la naturaleza de Dios y sobre sus secretos juicios y misterios; le hace el regalo de su propio Corazón, primeramente por una entrevista personal que tendrá lugar en un arrobamiento momentáneo (en la oración de unión)[145], luego en posesión duradera y permanente, en los desposorios místicos[146] y en el matrimonio espiritual[147]. Todo esto no es, sin embargo, la visión cara a cara; aquí falla la comparación o

145 Cfr. Moradas, V, C. 1; A/oche Oscura, canción II, v. 2; (E. Cr. II, 112. -E.PACHO, 702); Cántico, canción 13 (E. Cr., II, 227.)986).

símil de la aproximación progresiva entre los hombres. Pero sí se trata de un encuentro de persona a persona y, por lo mismo de un conocimiento experimental ya desde los primeros grados íntimos de la unión. Dios toca con su misma divinidad en lo más hondo del alma (designado también por el Santo como la sustancia del alma). La Divinidad no es sino la misma esencia Divina, es el mismo Dios en persona; su ser en un ser personal; y el fondo o centro del alma es a su vez el centro y principio de la actividad personal de ésta a la vez que el punto de contacto suyo con otra vida personal. Un contacto de persona a persona sólo es posible en el fondo más interior; con un contacto así es como una persona da a sentir a otra su propia presencia [148]. Cuando, pues, alguien se siente tocado de esta manera en lo más íntimo de su ser, es que ha establecido un contacto vivo con otra persona. Esto no es aún la unión, sino un punto de contacto para establecerla.

En cuanto a la unión por gracia, es ya ella como una brecha que se abre a algo nuevo: es una participación de la naturaleza divina, pero el fondo, como quien dice, personal de Dios no se le abre aún al alma, como si no entrara en esa comunicación de naturaleza. Aquí, en esta otra unión, el principio mismo de la vida divina (si cabe hablar así) es el que se pone en contacto sustancial con el fondo íntimo o sustancia del alma, y se hace sentir como presente aunque de modo oscuro y velado. Mediante las ilustraciones acerca de los misterios divinos ese interior cerrado de Dios se va abriendo. Si el alma,

146 Moradas, VI, c. 4; Cántico, canción 13 y 14 (f. O-.ll, 227. -E. PACHO, 986).

147 Moradas, Vil, c. 1; Cántico, canción 22 (f. Cr., II, 277. -E. PACHO. 1050).

148 No podemos entrar en pormenores sobre las extensas aplicaciones que este principio puede tener incluso en el trato de las personas humanas unas con otras.

cuando se le comunica la gracia, recibe una corriente de vida divina y se ve así elevada sobre su ser, aquí, en la unión mística, es ella la que es introducida en la misma vida y un ser de Dios. En esta unión, en sus diversos grados, se realiza una compenetración mutua con un movimiento que parte desde el principio de ambas vidas personales, y termina en una mutua entrega de persona a persona.

Tenemos que hacer aquí todavía varias observaciones: el solo contacto de Dios en la sustancia del alma no presupone necesariamente la presencia divina por gracia. Puede ser concedida a almas del todo infieles como medio para excitar la fe y como preparación para recibir la gracia santificante. Puede también ser un medio de capacitar a un incrédulo para ser instrumento idóneo para determinados fines. Otro tanto cabe decir de ciertas ilustraciones particulares. La unión, por el contrario, como entrega mutua que es, no puede darse sin fe y sin amor, es decir, sin la gracia santificante. Para establecerla en un alma que no estuviera en gracia, tendría que serle concedida, juntamente con un principio de la misma, la gracia santificante y, como su condición previa, la contrición perfecta. Estas diversas posibilidades son una confirmación de la distinción radical entre la unión por gracia y la unión mística y entre las correspondientes maneras de presencia divina en el alma. Se trata aquí de dos vías distintas escalonadas. Esto no equivale a negar que la vida ordinaria de la gracia prepare el camino a la unión mística.

Si el centro o sustancia del alma es por principio el punto donde se realizan la unión y contacto de persona a persona, se comprende, en cuanto de comprender puede hablarse al hablar de los misterios de la divinidad, que Dios haya escogido dicho centro como el lugar de su morada. Si la unión es el fin para el que han sido creadas y destinadas las almas, por el mismo hecho tienen que darse las circunstancias y condiciones que hagan posible dicha unión.

Se comprende asimismo que este centro más profundo del alma esté al alcance y libre disposición de la misma, ya que la entrega de amor sólo es posible entre seres libres. Esta entrega de amor, que tiene lugar en el matrimonio místico, ¿será también por parte del alma algo diferente de la entrega incondicional que hace de su voluntad a la voluntad divina? Evidente que sí.

Es algo diferente por razón del conocimiento que en ella actúa; cuando Dios se entrega al alma en el matrimonio espiritual, llega a conocer a Dios de un modo como no le había conocido antes, con un conocimiento de que ninguna otra manera pudiera adquirir; antes ni siquiera conocía la profundidad propia. Por consiguiente, tampoco supo antes, como lo sabe ahora, a quién entregaba su voluntad, ni lo que entregaba ni qué clase de entrega exigía de el la voluntad divina. Es diferente por parte de la voluntad: lo es por su objeto, ya que la entrega de la voluntad mira a la unión de la propia voluntad con la divina, y no a unirse con el corazón mismo de Dios, ni con las divinas personas; lo es por su punto de partida, ya que solamente ahora actúa la sustancia o el centro íntimo del alma, sólo ahora la voluntad se abarca a sí misma toda, comprendiendo toda la persona desde el centro de su propia personalidad; lo es por su término: puesto que en la entrega matrimonial el alma no sólo endereza y subordina la propia voluntad a la divina, sino que recibe a su vez a Dios que se le entrega; de aquí que esta entrega de la propia persona resulta al mismo tiempo la más audaz conquista y ganancia muy sobre toda humana ponderación. San Juan de la Cruz lo expresa bien claramente cuando dice que el alma puede dar a Dios más de lo que ella posee y es en sí; que da a Dios el mismo Dios en Dios[149]. Estamos, por consiguiente, aquí en presencia

149 Llama, canción 3, v. 5 y 6 (Obras, IV, 88 ss. y 129 ss.-E. PACHO, 1332).

de algo que difiere fundamentalmente de la unión por gracia; porque estamos ante la más profunda inmersión del alma en la esencia divina, que la deja como divinizada; una unión e identificación de dos personas que no anula su independencia, sino que precisamente la supone; una compenetración sólo superada y aventajada por la circumincesión de las divinas personas, que es su prototipo. Esta es la unión, que San Juan de la Cruz ha tenido siempre presente como meta final a la que quiere conducir en sus libros, por más que muchas veces haya empleado el término en otro sentido y no haya precisado teóricamente sus características frente a las otras maneras de unión tan netamente como aquí se ha tratado de hacerlo.

Ya lo hemos dicho antes de ahora: el matrimonio místico es unión con las tres divinas personas. Mientras Dios no toca al alma sino en medio de las tinieblas y como en escondido, ésta no puede sentir el contacto personal divino sino confusamente, sin advertir si es una la Persona que la toca o son varias. Mas cuando en la perfecta unión de amor el alma es introducida en la corriente de la vía divina, ya no se puede ocultar que esa vida es una vida tripersonal, y ella entrará en contacto experimental con todas las tres divinas Personas[150].

Fe y contemplación. Muerte y resurrección

Creemos que la doble inhabitación de Dios en el alma por gracia y por amor místico proporciona una buena base para una clara distinción entre fe y contemplación. De ambas habla

150 Volveremos sobre ello al hablar de la Llama. La Santa Madre Teresa nos describe en la Morada séptima, capítulo I, cómo desciende al alma la Santísima Trinidad a desposarse místicamente con ella.

frecuentemente San Juan de la Cruz, pero sin compararlas entre sí, sin precisar claramente sus mutuas relaciones. Sus explicaciones dejan muchas veces la impresión de que no llega a haber entre ellas una clara línea divisoria; ambas vienen a ser un medio para la unión, ambas aparecen definidas y descritas como conocimiento oscuro y amoroso. De la oscuridad de la fe habla en particular la Subida [151] donde se la compara a la oscuridad de la media noche, que totalmente es oscura, porque para dar lugar a la luz de la fe hemos de renunciar totalmente a la luz del conocimiento natural. A la contemplación se la designa más a menudo con las expresiones del Areopagita: mística teología (sabiduría de Dios secreta) y rayo de tiniebla[152]. Una y otra aparecen muy íntimamente relacionadas y acercadas cuando se nos dice que Dios, cuando se comunica al alma, se esconde en la oscuridad de la fe [153].

Por lo demás, de estas mismas explicaciones de la Subida se desprende con claridad que fe y contemplación no pueden tomarse lisa y llanamente como sinónimos, pues se nos viene a decir que la noche de la fe es guía que nos lleva a las delicias de la contemplación y de la unión. Cierta diferencia entre ellas se presupone también cuando en el Prólogo al Cántico se nos habla de que la sabiduría mística no ha menester entenderse distintamente y que es semejante a la fe, con la cual amamos a Dios sin comprenderle[154]. Si ambas se identificaran,

151 Subida, lib. II, c. 1 ss. (E. Cr. 1, 100 ss. - E. PACHO, 249).
152 Entre otros tres textos, véase Subida, lib. II, c. 7 al final (f. Cr., I, 130 - E. PACHO, 282). Dionisio trae la expresión "rayo de tiniebla" en el capítulo I de su Mystica Theologia (Migne, P. Gr., III, 999 s.).
153 Subida, lib. II, c. 8 (£. Cr., II, 132- E. PACHO, 284).
154 Tenemos aquí al mismo tiempo un argumento para concebir la fe como conocimiento amoroso o afectivo; en cuanto a la contemplación, cfr. en particular Subida, lib. II, c. 12 y 13 (E. Cr., I, 153 y 163.-E. PACHO, 308 ss.).

ya no cabría hablar de semejanzas. Tal vez, donde más claramente esté expresada la diferencia y a la vez la estrecha relación entre ellas, sea en aquel pasaje en que se contrapone la contemplación, como conocimiento oscuro y general, a las noticias sobrenaturales, distintas y particulares; «La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe»[155].

Para entender este texto y las relaciones entre fe y contemplación, recuérdese lo dicho anteriormente acerca de las varias significaciones que necesariamente incluye la palabra fe, lo mismo que la palabra contemplación. La fe viene a ser el contenido de la Revelación divina y la aceptación de dicho contenido; y también, por último, la entrega amorosa a Dios, de quien la Revelación nos habla y a quien se la debemos. El contenido de la fe nos suministra la materia para meditar, para ese ejercicio de las potencias del alma sobre las cosas que nos propone la fe, recordándolas, haciéndolas presentes a la imaginación, discurriendo y razonando sobre ellas, sacando de las mismas propósitos y orientaciones para la voluntad. Como fruto de la meditación viene a conseguirse un hábito de inteligencia amorosa'". El alma permanece en una actitud de quieta, pacífica y amorosa atención y presencia de Dios, a quien ha llegado a conocer por la fe, sin detenerse en la consideración de ninguna verdad concreta. Como fruto de la meditación, tenemos aquí la contemplación adquirida. En el fondo no se distingue de la fe en su tercer sentido, del «credere in Deum», de esa adhesión a Dios por la fe y el amor.

Pero las más de las veces, cuando Juan de la Cruz habla de la contemplación, tiene presente otra cosa distinta. Dios puede comunicar al alma un conocimiento oscuro y amoroso

155 Subida, ibid., c. 9 al final (E. Cr., I, 136. - E. PACHO, 287 s.).

156 Cfr. Subida, lib. II, c.12 (E. Cr., 1,154 ss. - E. Pacho, 309 s.).

de Sí mismo aún sin el ejercicio previo de la meditación. Puede ponerla súbitamente en estado de contemplación y de amor, infundirle la contemplación. Esto no tendrá lugar sin relación a la fe. Ordinariamente será gracia que se concederá al alma, ya preparada para recibirla por el ejercicio de una fe viva, con una vida prácticamente ajustada a esa fe. Si alguna vez se comunicara dicha gracia a algún infiel, no creyente, el oportuno conocimiento de los artículos de la fe, que antes no creía, le prestará una buena ayuda para el mejor conocimiento de lo que se le hubiera comunicado. Y la misma alma, fiel al amor, no dejará de acogerse, dejando la oscuridad de la contemplación, a la mayor claridad de los artículos de la fe para por ellos entender lo que se ofrece a su contemplación [157]. Y lo que a su contemplación se ofrece es, pese a todas las semejanzas y coincidencia, algo fundamentalmente distinto de la contemplación adquirida. El nuevo elemento es que el alma es posesionada por Dios, experimentalmente presente, o también -en los casos de la Noche oscura, en que el alma se ve privada de esa presencia sensible- es la sangrante herida de amor y las ansias vehementes que quedan, cuando Dios se retira del alma. Ambas experiencias son experiencias místicas, basadas en aquella forma de presencia que constituye un contacto de persona a persona en el fondo más íntimo del alma. En cambio, la fe, y todo lo que a la vida de fe pertenece, descansa sobre la presencia de Dios en el alma por gracia.

El contraste entre la presencia sensible y el abandono sensible de Dios en la contemplación mística nos pone ante otro elemento útil para distinguir a ésta de la fe. La fe es, en primer término, objeto del entendimiento. La voluntad participa claramente en la adhesión a la fe, pero ésta es, ante todo, la

157 Cfr. Cántico Espiritual, declaración de la canción 11 (12) (E. Cr., II, 221. - E. Pacho, 309 s.).

aceptación de algún concepto. Una de sus propiedades es la oscuridad de la fe. La contemplación es cosa del corazón, es decir, de lo más interior del alma, y por lo mismo, de todas sus fuerzas más íntimas. En el corazón es donde se sienten tanto la presencia como la ausencia aparente de Dios, ya para hacer feliz al alma, ya para dejarla desfallecida en dolorosas ansias. Pues bien, aquí en lo más interior de ella, donde ella parece concentrar todo su ser, es donde el alma se siente a sí misma y ve toda su íntima constitución[158]; y en tanto que no está totalmente purificada, esta visión y percepción le es insufrible martirio, al verse formando tal contraste con la santidad de Dios, presente en ella. Lo que caracteriza, pues, la noche de la contemplación, es no solamente la oscuridad del conocimiento, sino también lo tenebroso de las impurezas del alma y el dolor purificador.

La fe y la contemplación son el medio en que Dios se apodera del alma. La aceptación de la verdad revelada no tiene lugar por una simple decisión de la voluntad. El mensaje de la fe llega a muchos que no la aceptan. Puede ello obedecer a razones o motivos naturales; pero también se dan casos en que, en el fondo, hay como una imposibilidad misteriosa; es que no ha sonado aún la hora de la gracia. Falta aún la presencia por gracia. En cambio, en la contemplación Dios mismo sale al encuentro del alma y se apodera de ella.

158 Este verse y sentirse a si mismo, alcanzando las últimas profundidades propias, es algo distinto del simple conocimiento propio que la Santa Madre Teresa señala en su Castillo interior, como existente ya desde las primeras moradas. Es un conocimiento propio, íntimo de sí mismo, que no implica reflexión estudiada sobre uno mismo. Con él no desaparece el misterio del propio ser, como ni el de la presencia divina en el alma. El punto más interior del alma de que hablamos en el texto no es el propio y exclusivo de las séptimas Moradas, donde tiene lugar el matrimonio espiritual, sino que corresponde a todo el campo de lo místico.

Y como Dios es amor, de ahí que el apoderarse Dios del alma es inflamarla en amor conforme a la disposición del espíritu. El amor eterno es fuego devorador, que consume todo lo terreno y perecedero que halla, como son los movimientos que despiertan en el alma las criaturas. En tanto que el alma anda tras las criaturas, está esquivando el amor de Dios, pero no puede huir de El; entonces aun el amor a sí misma se le convierte en fuego consumidor.

El espíritu humano, en cuanto espíritu, está hecho conforme al modelo de un ser imperecedero, inmutable. Esto se manifiesta en la inmutabilidad que atribuye a sus propios estados anímicos; cree que siempre va a permanecer en el estado en que de momento se encuentra[159]. Es una ilusión, puesto que el espíritu en su existencia temporal se halla sujeto a mudanzas. Pero esa convicción, suya revela también que su existencia no se reduce a lo temporal, sino que hunde sus raíces en la eternidad. Por su naturaleza no puede desintegrarse o descomponerse como los seres compuestos de materia. Pero si él libremente se abraza y ase a lo temporal, entonces llegará a sentir la mano del Dios vivo, el cual con su omnipotencia puede reducirlo a la nada, consumirlo al fuego vengador del amor divino rechazado, o mantenerlo en un eterno consumirse como a los Angeles caídos. Esta segunda muerte, muerte la más verdadera, sería nuestro destino, de no haber mediado Cristo con su Pasión y muerte entre nosotros y la justicia divina, dando paso a la misericordia.

Ni por su naturaleza ni por libre decisión hubo en Cristo nada que opusiera resistencia al amor. En cada momento de su existencia vivió entregado sin reservas al amor divino. Mas, al hacerse hombre, tomó sobre sí toda la carga de los pecados

159 Noche oscura del espíritu, declaración de la canción verso 1, c. 7 (E. O-., II, 69.- E. PACHO, 653 s.)

humanos, se abrazó con ellos en su misericordioso amor, escondiéndolos en su propia alma, con aquel Ecce venio, con el que inauguró su vida terrena, expresamente repetido en su bautismo, y con el Fiat de Getsemaní. Así se fue consumando su sacrificio de expiación, primero, en su interior, y luego en los dolores todos a lo largo de su existencia, pero de modo más espantoso en el Huerto de los Olivos y en la Cruz, porque aquí llegó aún a cesar de momento el gozo que a su alma redundaba de su unión hipostática, para que así quedara más totalmente a merced del dolor, hasta probar el más total abandono de Dios. El Consumatum est señalará el fin de ese holocausto expiatorio, y el Pater, ¡n manus tuas commendo spiritum meum será el definitivo retorno a la eterna e inalterable unión de amor.

Nuestros pecados quedaron destruidos a fuego en la Pasión y muerte de Cristo. Cuando esto creemos y nos unimos al Cristo total, guiados por la fe, lo cual quiere decir que hemos entrado también decididos por el camino del seguimiento de Cristo, ya entonces. Cristo nos va llevando «a través de su Pasión y de su Cruz, a la gloria de la Resurrección». Esto mismo, exactamente, es lo que experimenta el alma en la contemplación: el paso, a través del fuego expiatorio, a la dichosa ventura de la unión de amor. Es lo que da razón de su doble carácter. Es muerte y resurrección. Tras la Noche Oscura brillan los resplandores de la Llama de amor viva.

3

La gloria de la resurrección

1. EN LAS LLAMAS DEL DIVINO AMOR

LLAMA DE AMOR VIVA[1]

I

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya si quieres,
rompe la tela de este dulce encuentro!

II

¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!
Matando, muerte en vida la has trocado.

1 Obras, IV, 6 y108. -E. PACHO, 1183.

III

¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba obscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su querido!

IV

¡Cuan manso y amoroso
recuerdas en mi seno donde secretamente solo moras:
y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuan delicadamente me enamoras!

a) En el umbral de la vida eterna

El alma ha salido de la noche. Lo que ahora le aguarda supera a cuanto pueda ser expresado por palabras. Las exclamaciones ¡oh, y cuan! tratan de expresar lo que siente. Por esta razón ha diferido el Santo el complacer a la petición de su hija espiritual Ana de Peñalosa de que declarara estas cuatro canciones. Sentía la ineptitud del lenguaje para declarar cosas tan espirituales y entrañables. Pero después de algún tiempo le pareció «que el Señor ha abierto un poco la noticia, y dado algún calor», y sedecidió a llevar adelante esta empresa[2].

«¡Algún calor!» De hecho, da la impresión de que no sólo las cuatro estrofas de la canción, sino todo el comentario no es más que un llamear incesante de la «Llama de amor viva». Por ello sólo con un santo respeto nos atrevemos a acercarnos a estos divinos secretos que tienen lugar en lo más íntimo de

2 Llama, prólogo a Ana de Peñalosa (Obras, IV, 3 y 105 ss. -E. PACHO, 1179).

un alma escogida. Pero una vez que se ha descorrido el velo no está permitido callar. Tenemos ante nosotros lo que la Subida y la Noche nos habían prometido: el alma que, tras el largo camino del Calvario, ha llegado al término de la unión deseada.

Ya hemos advertido antes, que también los primeros escritos evidencian haber sido compuestos por alguien que ya ha alcanzado la meta. De otra forma apenas si sería comprensible La Canción de la Noche Oscura. Pero al declarar las estrofas se ha retrotraído al tiempo en que atravesaba todavía la Noche y la ha descrito como si estuviera todavía aprisionado en ella. Tan sólo mirando hacia adelante nos ha dicho algo acerca de su término. Pero ahora se encuentra sumergido en la radiante luz de la mañana de la Resurrección. Si todavía habla de cruz y de noche es como un recuerdo. Es verdad que esta mirada retrospectiva da mayor significación a esta obra dentro del conjunto: la nueva vida ha nacido de la muerte, la gloria de la Resurrección es el premio de haber aguantado fielmente la Noche y la Cruz. Así es como «toda deuda paga».

El alma «siente, cómo corren de su seno ríos de agua viva»[3], y le parece, que pues con tanta fuerza está transformada en Dios, y tan altamente de él poseída, y con tan ricas riquezas de dones y virtudes arreada, que está tan cerca de la bienaventuranza, que no la divide sino una leve y delicada tela». Cada vez que la embiste esta delicada llama de amor, que en ella arde «la está como glorificando con suave y fuerte gloria» y le parece que va a romper la tela de su vida y que le falta poco para alcanzar la posesión de la felicidad y vida eterna. Así está llena de grandes deseos y suplica ser liberada de la envoltura mortal [4].

3 Jn., 7, 38.

4 Llama (Obras, IV, y y 109 ss. -E PACHO, 1185).

La llama de amor viva es el Espíritu Santo, «a el cual siente ya el alma en sí, como fuego que le tiene consumida y transformada en suave amor», y además «como fuego, que arde en ella y echa llama..., y aquella llama cada vez que llamea, baña el alma en gloria y la refresca en temple de vida divina». El Espíritu Santo causa en el alma inflamaciones de amor, en las que el alma se hace un mismo amor con la divina llama. La transformación en amor es el hábito, estado duradero, al que está el alma transportada, el fuego que arde en ella permanentemente. Sus actos «son la llama que nace del fuego del amor, que tan vehemente sale, cuanto es más intenso el fuego de la unión». En este estado no es capaz el alma de obrar por sí misma. Todos los actos son dados y hechos por el Espíritu Santo, y por esta razón son todos divinos. De aquí que el alma tiene la impresión cada vez que llamea esta llama, de que se le está dando la vida eterna: «pues la levanta a operación de Dios en Dios». En esta transformación en llama de amor se le comunican el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y tanto se aproxima a Dios, que percibe como un vislumbre de vida eterna y tiene la impresión de haberla alcanzado[5].

La llama del amor divino toca al alma con la ternura de la vida divina y la hiere tan fuertemente en sus entrañas más profundas que se derrite de amor. Mas ¿cómo se puede hablar aquí de heridas? De hecho estas heridas son «como llamaradas tiernísimas de delicado amor», fuegos de la eterna Sabiduría, «llamaradas de tiernos toques, que a el alma tocan por momentos, de parte del fuego de amor que no está ocioso...»[6].

Esto acontece en el más profundo centro del alma, donde no pueden penetrar ni el sentido ni el demonio, por consiguiente en completa seguridad, substancial y deleitablemente

5 Ibid., Obras, IV, 8 y110 ss. -E. PACHO, 1186).

6 Ibid., (Obras, IV, 11 y 112 ss. -E. PACHO. 1191).

«Cuanto más deleitable e interior, es más pura: y cuanto hay más de pureza, tanto más abundante y frecuente y generosamente se comunica Dios, y así es tanto más el deleite y el gozar del alma..., porque es Dios el obrero de todo, sin que el alma haga de suyo nada». El alma no puede hacer nada por sí misma si no es con ayuda de los sentidos corporales, de los cuales en este estado está completamente apartada, y así «su negocio es ya sólo recibir de Dios, el cual sólo puede en el fondo del alma..., sin ayuda de los sentidos, hacer obra y mover el alma en ella». De esta forma todos los movimientos del alma son divinos, actos de Dios, pero también actos de la misma alma. «Porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento».

Cuando afirma el alma que el Espíritu Santo la ha herido en su más profundo centro, quiere significar que hay otros puntos menos profundos en ella, que corresponden a los grados del amor divino: pero ahora es tocada y alcanzada en su substancia, en su operación y en su fuerza. No quiere con ello significar «que sea esta tan substancial y enteramente como la beatífica visión de Dios en la otra vida...» dícelo solamente «para dar a entender la copiosidad y abundancia de deleite y gloria que en esta manera de comunicación en el Espíritu Santo siente: el cual deleite es mayor y más tierno, cuanto más fuerte y más substancialmente está transformada y reconcentrada en Dios el alma.

Mas no acontece esto tan perfectamente como en la vida eterna. «Aunque por ventura el hábito de la caridad puede el alma tener en esta vida tan perfecto como en la otra: mas no la operación y el fruto...» Mas es tan parecido su estado al de la vida futura, que sintiendo el alma ser así, se atreve a afirmar: de mi alma en el más profundo centro. Quien no tenga de ello experiencia lo juzgará exagerado. Mas no es «increíble que el padre de las lumbres, cuya mano no es abreviada y con

abundancia **se** difunde... a un alma ya encaminada y probada y purgada en el fuego de tribulaciones..., y hallada fiel en el amor, deje de cumplirse en esta fiel alma en esta vida lo que el Hijo de Dios prometió, conviene a saber: que si alguno le amase vendría la Santísima Trinidad en él, y morarían de asiento en él (Jn, XIV, 23), lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y absorbiéndole el Padre poderosa y fuertemente en el abismo de su dulzura». Pero en el alma en la que arde la viva llama hace el Espíritu Santo mucho más que en la comunicación y transformación de amor. «Porque lo uno es como un ascua encendida: lo otro, como ascua en que tanto se afervora el fuego, que no solamente está encendida, sino echando llama viva».

La unión simple es comparada al «fuego de Dios que está en Sión» (Is. 31, 9), esto es en la Iglesia militante, en la que el fuego del amor no está en extremo encendido, y la unión de amor con inflamación de amor, «al horno de Dios, que está en Jerusalén», visión de paz en la Iglesia triunfante, en la que este fuego como en un horno está encendido en perfección del cielo, pero echa llamas como horno de fuego en contemplación pacífica, gloriosa y radiante de amor. Experimenta cómo «esta viva llama de amor vivamente le está comunicando todos los bienes». Por ello exclama: «¡Oh llama de amor viva, que tiernamente hieres». Como si dijera: j0h encendido amor, que con tan amorosos movimientos regaladamente estás glorificándome, según la mayor capacidad y fuerza de mi alma!, es a saber, dándome inteligencia divina, según toda la habilidad y capacidad de mi entendimiento, y comunicándome el amor, según la mayor fuerza de mi voluntad, y deleitándome en la sustancia del alma con el torrente de tu deleite en tu divino contacto y junta substancial, según la mayor fuerza de mi sustancia y capacidad y anchura de mi memoria».

Cuando se ha terminado la purgación de todas las potencias, «la Sabiduría Divina... profunda y sutil y subidamente con su divina llama la absorbe en sí, y en aquel absorbimiento del alma en la sabiduría, el Espíritu Santo ejercita los vibramientos gloriosos de su llama»[7]. Es el mismo fuego que en la purificación era oscuro y doloroso para el alma y que ahora la ilumina amorosa y beatíficamente. Por ello dice el alma: «¡Pues ya no eres esquiva!». Anteriormente la divina luz no le permitió ver más que sus propias tinieblas. Ahora, como ya está iluminada y transformada, contempla en sí misma la luz. Antes era la llama terrible para la voluntad, porque le hacía sentir dolorosamente su dureza y sequedad, y no podía rastrear la ternura y delicadeza de la llama ni gustar su dulzura, porque estaba estragado su gusto por inclinaciones bastardas. El alma no podía apreciar las inmensas riquezas ni el deleite de la llama de amor y sentía bajo su influjo solamente su propia pobreza y miseria. Piensa en todo ello como en cosa pasada y con esas breves palabras quiere decir: «ya no solamente no me eres oscura como antes, pero eres la divina luz de mi entendimiento, con que te puedo mirar: y no solamente no haces desfallecer mi flaqueza, mas antes eres la fortaleza de mi voluntad con que te puedo amar y gozar, estando toda convertida en divino amor; y ya no eres pesadumbre y aprieto para la sustancia de mi alma, mas antes eres la gloria y deleite y anchura de ella»[8]. Y como se sabe ya tan próxima a la meta, pide por último: «Acaba ya, si quieres».

Es pedirle perfecto matrimonio espiritual en la visión beatífica. Como el alma en este tan alto estado está completamente

7 Obras, IV, 12 ss. y 113 ss. -E. PACHO, 1193. Las presiones sobre la visión beatífica, y la réplica a las dudas sobre la posibilidad de gracias tan extraordinarias son de la segunda redacción.

8 Obras, IV, 15 ss. y 119 ss. -E. PACHO, 1199.

abandonada en Dios y sin deseo propio, no puede pedir otra cosa. Mas como vive todavía en esperanza y no tiene la plena filiación divina, suspira por la consumación, y esto tanto más intensamente por cuanto ha experimentado el pregusto y el goce de ello, en cuanto es posible en la tierra. Tan elevado es este grado, que llega a creer que su naturaleza se disuelve, porque la parte inferior es incapaz de soportar un fuego tan subido y potente. Y así sucedería en verdad de no venir Dios en ayuda de la debilidad de su naturaleza y sostenerla con su diestra.

Por lo demás estos breves destellos de contemplación son de tal suerte, «que antes sería poco amor no pedir entrada en aquella perfección y cumplimiento de amor». Ve allí el alma que el mismo Espíritu Santo la convida a aquella inmensa gloria y que, como el Esposo en el Cantar de los cantares, la llama: «Levántate, amiga mía, graciosa mía, y mi paloma y, ven...» (Cant 2, 10 ss.) «Acaba ya si quieres»; con esto pide el alma aquellas dos peticiones que él nos enseñó en el Evangelio, a saber: «Adveniat Regnun tuum; fiat voluntas tua»[9]. Para que pueda tener lugar la unión perfecta, han de ser retiradas todas las telas que separan al alma de Dios. Pueden ser tres estas telas: «temporal, en que se comprenden todas las criaturas; natural, en que se comprenden las operaciones e inclinaciones puramente naturales...; sensitiva, en que sólo se comprende la unión del alma con el cuerpo, que es vida sensitiva y animal...» La primera y segunda han tenido que haber sido rotas para llegar a la unión en que ya se encuentra el alma. Ello se ha hecho «por los encuentros esquivos de esta llama, cuando era ella esquiva». Ahora sólo queda la tercera tela de la vida sensitiva, y ésta con esta unión con Dios es tan sutil y delgada como un velo. Y cuando se rompe, puede hablar el alma de un dulce encuentro. Porque el morir

9 Obras, IV, 20 ss. y 124 ss. -E. PACHO, 1208 ss.

natural de esta alma es muy diverso del de los demás, aunque sean semejantes las circunstancias de la muerte. «Porque aunque en enfermedad mueran o en cumplimiento de edad, no las arranca el alma sino algún ímpetu y encuentro de amor mucho más subido que los pasados y más poderoso y valeroso, pues pudo romper la tela y llevarse la joya del alma. Y así la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce más que les fue la vida espiritual toda su vida; pues que mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellos como el cisne, que canta más suavemente cuando se muere. Que por eso dijo David que era preciosa la muerte de los justos en el acatamiento de Dios (Salmón 5, 15), porque por aquí vienen en uno a juntarse todas las riquezas del alma, y van a encontrar los ríos del amor del alma en la mar, los cuales están allí ya tan anchos y represados que parecen ya mares».

Se ve el alma en los umbrales de la entrada en la eterna felicidad y «tan al canto de salir a poseer acabada y perfectamente su reino...; se conoce rica y pura y llena de virtudes y dispuesta para ello, porque en este estado deja Dios al alma ver su hermosura...; porque todo se le vuelve en amor y alabanzas, sin toque de presunción ni vanidad, no habiendo ya levadura de imperfección...; y como ve el alma que no le falta más que romper esta flaca tela de vida natural..., con deseo de verse desatada y verse con Cristo, haciéndole lástima que una vida tan baja y flaca le impida otra tan alta y fuerte, pide que se rompa diciendo: Rompe la tela de este dulce encuentro»[10].

Como ahora «siente el alma la fortaleza de la otra vida, echa de ver la flaqueza de estotra, y parécele muy delgada tela y aun tela de araña (Salmo 89, 9) y aun es mucho menos». Porque

10 Obras, IV, 22 ss. y 126 ss. -E. PACHO, 1218.

ahora conoce las cosas como Dios: «todas las cosas le son nada, y ella es para sus ojos nada. Sólo su Dios para ella es el todo».

El alma pide que se rompa la tela, no que la corte: en primer lugar, porque romper es más propio del encuentro; además, «porque el amor es amigo de fuerza de amor y de toque fuerte e impetuoso»... En tercer lugar, porque el amor apetece que el acto sea brevísimo. «Porque tiene tanto más fuerza y valor cuanto es más presto y más espiritual, porque la virtud unida más fuerte es que esparcida». Los actos que en un instante se hacen en el alma, son infundidos por Dios; los que proceden del alma son más bien deseos dispositivos y nunca llegan a ser perfectos actos de amor, sino cuando, como hemos dicho, algunas veces, «Dios los forma y perfecciona con gran gravedad en el espíritu».

«En el alma dispuesta por momentos entra el acto de amor, porque la centella a cada toque prende en la enjuta yesca, y así el alma enamorada más quiere la brevedad del romper». No admite dilación ni espera que naturalmente se acabe la vida. «Porque la fuerza del amor y la disposición que en sí ve la hacen querer y pedir se rompa luego la vida con algún encuentro o ímpetu sobrenatural de amor». Sabe el alma «que es condición de Dios llevar antes de tiempo consigo las almas que él mucho ama», consumándolas en breve por medio de este amor.

«Por eso es gran negocio para el alma ejercitar en esta vida los actos de amor, porque, consumándose en breve, no se detenga mucho acá o allá sin ver a Dios».

El alma a este impetuoso embestimiento interior del Espíritu Santo le llama encuentro. Dios la acomete con este ímpetu sobrenatural, para levantarla sobre la carne y conducirla a la perfección ansiada. Son verdaderos encuentros: El Espíritu Santo penetra el ser del alma, le esclarece y diviniza, «en lo cual absorbe al alma sobre todo ser el ser de Dios». El alma

gusta aquí vivamente de Dios, y llama a este encuentro dulce sobre todos los demás toques y encuentros, porque supera a todos los demás. Así prepara Dios al alma para la perfecta glorificación y le concede la petición de romper el velo, para que en adelante pueda amar a Dios sin barreras, sin fin en la plenitud y saciedad por la que había suspirado [11].

b) Unión con Dios, uno y trino

¡Oh cauterio suave.
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!
matando, muerte en vida la has troncado.

En la primera estrofa se ha considerado la unión principalmente como obra del Espíritu Santo. Sólo brevemente hemos notado que las tres divinas personas establecen en el alma su morada. Ahora trataremos de exponer, qué parte tiene cada una de las personas en la «divina obra de la unión». Cauterio, mano y toque son sustancialmente una misma cosa; los nombres han sido impuestos con relación a los efectos. «El cauterio es el Espíritu Santo; la mano es el Padre, y el toque el Hijo». Cada uno le trae un don especial; al Espíritu Santo, al cauterio suave, le debe la regalada llaga. El Hijo, por medio del toque delicado, le da a gustar la vida eterna. El Padre con mano blanda la transforma en Dios. Y, sin embargo, habla ella tan sólo con uno, «porque todos ellos obran en uno, y así todo lo atribuye a uno, y todo a todos»[12].

11 Con esto termina la declaración de la canción I (Obras, IV, 26 y 131.-E. PACHO, 1223).

12 Llama, canción 2 {Obras, 28 ss. y 132.1225).

Sabemos que el Espíritu Santo es Fuego consumidor (Deut 4, 24), «fuego de amor, el cual como sea de infinita fuerza, inestimablemente puede consumir y transformar en sí al alma que tocare-^Y por cuanto este divino fuego, en este caso, tiene transformada al alma en sí, no solamente siente cauterio, mas toda ella está hecha un cauterio de vehemente fuego- Y es cosa admirable..., que con ser este fuego de Dios tan vehemente y consumidor que con mayor facilidad consumiría mil mundos que el fuego de aquí una raspa de lino, no consuma y acabe el alma en que arde..., sino que la endiosa y deleita». «La dichosa alma que por grande ventura a este cauterio llega, todo lo sabe, todo lo gusta, todo lo que quiere hace y se prospera, y ninguno prevalece delante de ella, ni le toca». Para ella valen las palabras del Apóstol: «El espiritual todo lo juzga y él de ninguno es juzgado» (1 Cor 2, 15) y de nuevo: «El Espiritual todo lo rastrea, hasta lo profundo de Dios» (1 Cor 1, 10). Porque esta es la propiedad del amor:

«escudriñar todos los bienes del amado»[13],

El suave cauterio causa una llaga regalada; «porque siendo el cauterio de amor suave, ella será llaga de amor suave, y así será regalada suavemente. Y para dar a entender cómo será esta llaga con quien ella aquí habla, es de saber que e) cauterio del fuego material en la parte do asienta siempre hace llaga, y tiene esta propiedad: que si asienta sobre llaga que no era de fuego, la hace que sea de fuego. Y eso tiene este cauterio de amor, que en el alma que toca, ahora esté llagada de otras llagas de miserias y pecados, ahora esté sana, luego la deja llagada de amor». Y aun las mismas llagas que el amor causa no pueden ser curadas sino por el amor y en esto se diferencia del fuego material. Pero si las cura es para producir otras nuevas. «Porque cada vez que toca el cauterio de amor

13 Obras, IV, 29 ss. y 133 ss. -E. PACHO, 1227.

en la llaga de amor, hace mayor tlaga de amor, y así cura y sana más por cuanto llaga más---, hasta tanto que la llaga sea tan grande que toda el alma venga a resolverse en llaga de amor. Y de esta manera..,, hecha una llaga de amor, está toda sana en amor, porque está transformada en amor». A pesar de esto el cauterio no deja de hacer su operación, sino que como buen médico acaricia amorosamente la llaga ya curada.

Este tan alto grado de herida de amor se produce por «un toque sólo de la Divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria». Mas se dan todavía otras muy subidas maneras de cauterios con forma intelectual. El Santo nos da aquí una detallada descripción de cómo puede ser el alma herida por un Serafín con una flecha o dardo encendido. No puede referirse más que a la Transverberación de nuestra madre Santa Teresa[14]. La descripción contiene sin embargo importantes detalles que Santa Teresa no había notado en su propio relato. No es esto de extrañar teniendo en cuenta que la santa había abierto por entero su alma a San Juan de la Cruz y en todo caso se expresó sin reserva, cosa que no pudo hacer en su exposición literaria. El alma -dice el Santo- «siente la herida fina y la hierba con que vivamente iba templado el hierro, como una viva punta en la sustancia del espíritu, como en el corazón del alma traspasado».

«Y en este íntimo punto de la herida que parece queda en medio del corazón del espíritu, que es donde se siente lo fino del deleite, ¿quién podrá hablar como conviene? Porque siente el alma allí como un grano de mostaza muy mínimo, vivísimo y encendidísimo, el cual de sí envía en circunferencia un vivo y encendido fuego de amor; el cual fuego, naciendo de la sustancia

14 Vida, c 29.

y virtud de aquel punto vivo donde está la sustancia y virtud de la yerba, se siente difundir sutilmente por todas las espirituales y sustanciales venas del alma...». Con ello ve el alma que crece más en alto grado el del amor. Y en este ardor se afina el amor tanto, que le parece como si hubiera en ella mares de fuego amoroso que llegan a lo alto y a lo bajo inundando de amor la parte superior e inferior del alma. En este fuego el mundo entero le parece un mar de amor, en el que está ella engolfada, sintiendo en sí el punto y centro vivo del amor.

«Y lo que aquí goza el alma no hay más que decir sino que allí siente cuan bien comparado está en el Evangelio el reino de los cielos al grano de mostaza que por su gran calor, aunque tan pequeño, crece en árbol grande (Mt 13, 31); pues que el alma se ve hecha como un inmenso fuego de amor que nace de aquel punto encendido del corazón del espíritu.

»Pocas almas llegan a tanto como esto. Mas algunas han llegado, mayormente las de aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y valor a las cabezas en las primicias del espíritu según la mayor o menor sucesión que habían de tener en su doctrina y espíritu» (También esta observación apunta a la Santa Madre).

En algunas ocasiones esta herida interior se hace visible externamente en el cuerpo. El Santo acude para explicarlo a las llagas de San Francisco, a quien, cuando le llagó el Serafín con las cinco llagas, «también salió... el efecto de ellas al cuerpo, imprimiéndolas también en el cuerpo y llagándole también, como las había impreso en su alma llagándola de amor;

porque Dios, ordinariamente, ninguna merced hace al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma»15. Y

15 San Juan de la Cruz escribía esto unos dos años después de muerta la santa madre. Ignoraba que las heridas de amor hubiesen dejado en el corazón de la Santa impresiones visibles.

cuanto mayor es el deleite y la fuerza del amor como consecuencia de la herida interior, «tanto mayor es el de fuera en la llaga del cuerpo y creciendo lo uno crece lo otro», porque «estando estas almas purificadas y puestas en Dios, lo que a su corruptible carne es causa de dolor y tormentos..., en el espíritu fuerte y sano le es dulce y sabroso. Pero cuando el llagar es sólo en el alma, sin que se comunique fuera, puede ser el deleite más intenso y más subido; porque como la carne tenga enfermado el espíritu, cuando los bienes espirituales de él se comunican también a ella, ella tira la rienda y enfrena la boca de este ligero caballo del espíritu y apágale su gran brío. porque si él usa de la fuerza la rienda se ha de romper...»[16].

La breve alusión a la variedad de heridas de amor es digna de tenerse en cuenta, por cuanto demuestra el cuidado que ha puesto el Santo en esclarecer su propia experiencia con lo que ha acontecido a otras almas; por ella se ve también con cuánta claridad ha establecido su distinción y con qué seguridad afirma lo que es para él postulado fundamental: por muy subidas que puedan ser las heridas de amor en la experiencia visionaria, no pueden equipararse con lo que de manera puramente espiritual acontece en la esencia del alma. Esto concuerda con la teoría de las relaciones entre el cuerpo y el alma que en este pasaje esboza San Juan de la Cruz; el alma en cuanto espíritu, es esencialmente la que ejerce el dominio, pero como se encuentra en el estado de naturaleza caída, aun en los grados más altos del proceso místico, tiene que sostener el peso del cuerpo y se siente oprimida por la envoltura terrena; el orden de la gracia se acomoda a este orden primordial de la naturaleza y así sus dones ante todo y en primera línea se conceden al alma. y sólo eventual mente, a través

16 Llama, canción 2, v. 2 (Obras/ IV, 31 ss. y 135 ss. -E. PACHO, 1236).

del alma, redundan en el cuerpo.

La mano que produce la herida, es el Padre piadoso y omnipotente: mano «que pues tan generosa y dadivosa cuanto poderosa y rica, ricas y poderosas dádivas dará al alma cuando se abre para hacerla mercedes». El alma siente cómo se posa amorosa sobre ella y cómo la toca tanto más delicadamente cuanto esta misma mano podría hundir el mundo en el abismo, si con mayor fuerza la aplicara. Ella mata y ella da vida y nadie puede escaparse a su poder. «Mas tú ¡Oh divina vida! nunca matas sino para dar vida...; cuando castigas levemente tocas, y eso basta para consumir el mundo; pero cuando regalas muy de propósito asientas, y así del regalo de tu dulzura no hay número. Llagásteme para sanarme ¡oh divina mano! y mataste en mí lo que me tenía muerta sin la vida de Dios en que ahora me veo vivir y esto hiciste con la liberalidad de tu generosa gracia de que usaste conmigo con el toque con que me tocaste del resplandor de tu gloria y figura de tu sustancia (Hebr 1, 3), que es tu Unigénito Hijo, en el cual siendo él tu Sabiduría, tocas fuertemente desde un fin hasta otro fin (Sab 8, 1); y este Unigénito Hijo tuyo, joh mano misericordiosa del Padre! es el toque delicado con que me tocaste en la fuerza de tu cauterio y me llagaste. Oh, pues, tú, toque delicado, Verbo Hijo de Dios, que por la delicadeza de tu ser divino penetras sutilmente la sustancia del alma, y tocándola toda delicadamente en ti la absorbes toda en divinos modos de deleites y suavidades nunca oídos en la tierra de Canaán, ni vistos en Teman! (Baruc 3, 22). j0h, pues, mucho, y en gran manera mucho delicado toque del Verbo, para mí tanto más, cuanto habiendo trastornado los montes y quebrantado las piedras en et Monte Oreb con la sombra de tu poder y fuerza que iba delante de ti, te diste más suave y fuertemente a sentir al profeta en el silbo de aire delicado! (3 Reyes 19, 11-12). j0h aire delgado! como eres aire delgado y delicado, di:

¿cómo tocas delgada y delicadamente. Verbo, Hijo de Dios, siendo tan terrible y poderoso? ¡Oh dichosa, y muy mucho dichosa el alma a quien tocares delgada y delicadamente, siendo tan terrible y poderoso! Di esto al mundo, mas no se lo quieras decir al mundo, porque no sabe él de aire delgado y no te sentirá, porque no te pueden ver ni te pueden recibir. sino aquellos. Dios mío y vida mía, te verán y sentirán tu toque delgado, que enajenándose del mundo se pusieren en delgado, conviniendo delgado con delgado, y así te puedan sentir y gozar... Oh. pues, otra vez y muchas veces delicado toque tanto más fuerte y poderoso, cuanto más delicado;

pues que con la fuerza de tu delicadeza deshaces y apartas al alma de todos los demás toques de las cosas creadas y la adjudicas y unes sólo para ti; y tan delgado efecto y dejo dejas en ella, que todo otro toque de todas las cosas altas y bajas le parece grosero y bastardo y le ofende aun mirarle y le es pena y grave tormento tratarle y tocarle».

Cuanto es más delgada tanto más crece su capacidad y cuanto más sutil y delicada tanto se hace más comunicativa. El Verbo **es** infinitamente sutil y delicado, y el alma delicado, y el alma por su purificación se ha convertido en un vaso ancho y capaz. Y cuanto más fino y delgado es el toque tanto más deleite proporciona. Este toque divino no tiene forma ni figura, porque el Verbo que es el que lo hace no puede caer bajo modo ni manera alguna. Es toque sustancial, es decir, que obra en el alma por medio de la divina sustancia que es simplicísima, por tanto, inefable. Y como es infinito es infinitamente delicado".

De esta forma puede decir «que a vida eterna sabe». No es esto imposible, porque toca la substancia de Dios en la sustancia del alma. El placer que experimenta es inefable. «Ni yo

17 Obras, IV, 35 ss. y 140 ss. -E. PACHO, 1239 ss.

querría hablar en ello, porque no se entienda que aquello no es más de lo que se dice, que no hay vocablos para declarar». Las almas tienen su lenguaje propio para declarar cosas tan subidas de Dios, y sólo pueden entenderlo aquellas a quienes han sido comunicadas: estas se alegran de haberlas recibido y las guardan en secreto.

Acontece aquí como con la piedra blanca de que habla San Juan (Apoc 2. 17) que nadie la conoce, sino el que la recibe. Este divino toque encierra en sí un pregusto de la vida eterna, aunque no se goza tan perfectamente como en la gloria. El alma «gusta aquí de todas las cosas de Dios, comunicándosele fortaleza, sabiduría, amor, hermosura, gracia, bondad, etc. Que como Dios sea todas estas cosas, gústalas el alma en un solo toque de Dios, y así el alma según sus potencias y sus sustancias goza. Y de este bien del alma a veces redunda en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva y todos los miembros y huesos y médulas..., con sentimiento de gran deleite y gloria, que se siente hasta en los últimos artejos de pies y manos»[18]. En este pregusto de vida eterna se siente el alma ricamente y sobre todo merecimiento pagada de todos los trabajos, tribulaciones, tentaciones y penitencias pasadas. Y así se cumple el verso «y toda deuda paga».

Si son muy pocos los que llegan «a tan alto estado de perfección de unión de Dios», la causa no hay que buscarla en Dios que quiere que todos sean perfectos pero encuentra pocos vasos que «sufran tan alta y subida obra». La mayoría «no queriendo sujetarse al menor desconsuelo y mortificación, (Dios) no va adelante en purificarlos y levantarlos del polvo de la tierra por la labor de la mortificación...».

«¡Oh almas que os queréis andar seguras y consoladas en

18 Obras, IV. 37 ss. y 143 ss. -E. PACHO. 1243 ss.

las cosas del espíritu! si supieseis cuánto os conviene padecer sufriendo para venir a esa seguridad y consuelo..., llevaríais la cruz, y, puestas en ella. querríais beber la hiel y vinagre puro y lo habríais a gran dicha, viendo cómo muriendo así al mundo y a vosotras mismas viviríais en Dios en deleites de espíritu, y así, sufriendo con paciencia y fidelidad lo poco exterior, mereceríais que pusiese Dios los ojos en vosotras para purgaros y limpiaros por algunos trabajos más espirituales, para daros bienes más de adentro». De aquí proviene el que «son muy pocos los que merecen ser consumados por pasiones, padeciendo a fin de venir a tan alto estado»[19].

Volviendo atrás la vista conoce el alma que todo ha servido para su salvación y que la luz brota de las tinieblas. No solamente le han sido pagadas todas las deudas, sino que quedan muertos todos los apetitos imperfectos que le querrían arrebatar la vida espiritual. Y así Dios matando, muerte en vida la ha trocado.

La vida de que aquí habla puede entenderse de dos maneras: la visión beatífica, que sólo se puede alcanzar por la muerte natural, y la perfecta vida espiritual, que es posesión de Dios por amor: a ella lleva la mortificación de todos los vicios y apetitos. Lo que llama aquí el alma muerte, «es todo el hombre viejo, que es el uso de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo y los apetitos y gustos de criaturas». En todo esto consiste la vieja vida, y se identifica con la muerte de la nueva vida espiritual.

En esta nueva vida de unión, todos los apetitos, potencias, inclinaciones y operaciones deben transformarse en divinas. «Vive vida de Dios y así se ha trocado su muerte en vida. que es vida animal en vida espiritual». Su entendimiento se ha

19 Obras, IV, 38 ss. y 144 ss. -E. PACHO, 1246 ss.

transformado en entendimiento divino, su voluntad, su memoria y todos sus apetitos están divinizados. «Y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, es Dios por participación de Dios». Y por ello puede con todo derecho decir el alma: -vivo yo, mas ya no soy yo el que vivo, sino Cristo el que vive en mí- (Gál 2, 20). De aquí que siempre «el alma anda interior y exteriormente como de fiesta y trae con gran frecuencia en el paladar de su espíritu un júbilo de Dios, grande, como un cantar nuevo, envuelto en alegría y en amor en conocimiento de su feliz estado». Dios, que todo lo hace nuevo, renueva también al alma permanentemente. No la deja, como antes, volver atrás, sino que aumenta sus merecimientos; «además del conocimiento que tiene de tas mercedes recibidas, siente a Dios aquí tan solícito en regalarle con tan preciosas y delicadas y encarecidas palabras, y de engrandecerla con unas y otras mercedes, que le parece al alma que no tiene él otra en el mundo a quien regalar, ni otra cosa en que se emplear, sino que todo es para ella sola; y sintiéndolo así lo confiesa como la esposa en los Cantares: Mi amado es para mí y yo soy para mi amado» (Cant 2, 16)[20].

c) Entre resplandores de gloria divina

¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su querido!

20 Fin de la declaración a la canción 2 (Obras, IV, 43 ss. y 150 ss.-E. PACHO, 1257ss.).

El alma rebosa gratitud ante las gracias que le vienen de la unión. Sus potencias y sentidos, en otro tiempo ciegos y en tinieblas, ahora están transparentes de luz y encendidos por las noticias que recibe y que la inflaman en fuego de amor.

Así es como puede ahora devolver luz y amor al Amado, lo cual colma su felicidad.

En su unión sustancial con Dios recibe el alma noticias de las excelencias y propiedades de todos los atributos divinos, encerrados en la unidad de la esencia divina: su omnipotencia, sabiduría, bondad, misericordia, con su pureza y limpieza, etc. y «como cada una de estas cosas sea el mismo ser de Dios en un solo supuesto suyo. que es el Padre o el Hijo o el Espíritu Santo, siendo cada atributo de estos el mismo Dios, y siendo Dios infinita luz e infinito fuego divino..., de aquí es que en cada uno de estos atributos, que son innumerables, luzca y dé calor como Dios, y así cada uno de estos atributos es como una lámpara que luce al alma y da calor de amor». En un solo acto de unión recibe el alma noticia de los diversos atributos divinos, y así «juntamente le es al alma el mismo Dios muchas lámparas, que distintamente le lucen en sabiduría y dan calor».

De esta manera estas lámparas, todas ellas juntas y cada una en particular, van inflamando al alma. «Porque todos estos atributos, son un ser...; y así todas estas lámparas son una lámpara, que según sus virtudes y atributos, luce y arde como muchas lámparas...». Porque el resplandor que le da esta lámpara del ser de Dios, en cuanto es omnipotente, le da luz y calor de amor de Dios, en cuanto es omnipotente». Pero a la vez la llena del resplandor de Dios, en cuanto es sabiduría omnisciente y así ya le es una lámpara de sabiduría. Y ni más ni menos le ocurre con los demás atributos divinos que juntamente aquí al alma se representan en Dios. Admirable es el deleite que el alma recibe del calor y luz de estas lámparas,

admirable e inmenso, «porque es tan copioso como de muchas lámparas, que cada una abrasa en amor. y ayuda también el calor de la una al calor de la otra, y la llama de la una a la (lama de la otra, así como también la luz de la una a la luz de la otra, porque por cualquier atributo se conoce el otro; y así todas ellas están hechas una luz y un fuego, y cada una una luz y un fuego».

El alma se siente profundísimamente sumergida y engolfada en delicadas llamas y llagada sutilmente de amor por cada una de ellas y aún más llagada por todas ellas juntas en amor de vida de Dios, «echando ella muy bien de ver que aquel amor es de vida eterna, la cual es juntura de todos los bienes. Dios comunica al alma su amor y sus favores conforme a todos sus atributos; porque la favorece y ama con su omnipotencia y su sabiduría, con su bondad y santidad, con su justicia y misericordia, con su pureza y limpieza, etc. Y la ama con suma estimación y quiere igualarla consigo y se le muestra en medio de estas noticias de la unión con rostro alegre y gracioso. Y derrama sobre ella impetuosos ríos de amor, y 4a deja «maravillosamente letificada, según toda la armonía de su alma y aun la de su cuerpo, hecha todo un paraíso de regadío divino». Y tan suave es el inmenso fuego que la consume, que es como aguas de vida que hartan la sed del espíritu con el ímpetu deseado. Es aquel fuego figurado en el maravilloso hecho que refiere e! libro de los Macabeos: el fuego sagrado, que había sido escondido por Jeremías en una cisterna, en e) interior de ésta se había convertido en agua; pero sacada al altar del sacrificio, de nuevo se transformó en fuego[21]. Cual suave y deleitosa agua es el espíritu divino, cuando está escondido en las venas del alma, pero cuando sale a la luz del día para ser quemado en el altar del amor divino, es ya llamas

21 Marc.. 1. 19-22.

vivas de fuego. Pero como aquí el alma se halla inflamada y puesta en ejercicio de amor, más bien las llama lámparas que agua.

Todo esto no viene a ser más que un intento, que se queda corto, de expresar lo que en realidad sucede en el fondo de todo, «porque la transformación del alma en Dios es indecible»[22].

Por los resplandores de que se habla y con los que resplandece el alma se entienden las noticias, envueltas en amor, que los atributos y perfecciones de Dios dan de sí al alma. Envuelta en estos atributos y perfecciones, ella misma resplandece como ellos, hecha resplandores de amor. Mas la luz de estos divinos resplandores no es como la luz de las lámparas materiales. Estas alumbran con sus llamaradas los objetos que están en torno y fuera de ellas; aquellas, en cambio, alumbran y hacen ver lo que está dentro de las mismas llamas. Y e! alma. que se halla precisamente metida dentro de aquel incendio de luz, queda transformada y hecha resplandores; es como el aire que está en la llama, encendido y transformado él mismo en llama.

Los movimientos de esta llama divina, sus vibraciones y llamaradas, no son ya sólo obra del alma, sino de ella y del Espíritu Santo juntos; y «no sólo son resplandores, sino glorificaciones en el alma..., los juegos y fiestas alegres que en el segundo verso de la primera canción decíamos que hacía el Espíritu Santo en el alma». Parece como si en ellos quisiera darle Dios la vida eterna y acabarla de trasladar a la gloria, que este fin llevan todas las gracias primeras y postreras que Dios la hace. Más, aunque estos movimientos del Espíritu Santo sean tan eficaces, no acaban de absorber al alma en la

22 Llama, canción 3, v. 1 (Obras, IV, 48 ss. y 155 ss. -E. PACHO, 1263SS.)

plenitud de la gloria «hasta que llegue el tiempo en que salga... de esta vida de carne, y pueda entrar en el centro de! espíritu, de la vida perfecta en Cristo».

Pero no se vaya a atribuir estos movimientos de la llama, de que se ha hablado, propiamente a Dios, sino al alma. Porque Dios es inmutable; aunque parezca que se mueve en el alma, en sí mismo no se mueve.

Estos resplandores pueden llamarse por otro nombre obumbraciones, como lo hizo el ángel en la Anunciación (Lc 1, 35). Porque obumbrar o hacer sombra «quiere decir tanto como amparar y favorecer y hacer mercedes». Porque cubrir una persona a otra con su sombra equivale a estar cerca para protegerla y asistirla. Ahora bien, cada cosa hace sombra conforme a su propia naturaleza. «Si la cosa es opaca y oscura, hace sombra oscura; y si la cosa es clara y sutil, hace la sombra clara y sutil». Así son las sombras que hacen las lámparas encendidas y resplandecientes de los atributos divinos. «La sombra que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios; y la sombra que le hace la sabiduría de Dios, será otra sabiduría de Dios al talle de la de Dios; y la sombra que la hace la fortaleza será otra fortaleza al talle de la de Dios..., o por mejor decir, será la misma hermosura y la misma sabiduría y la misma fortaleza envuelta en sombra, porque el alma acá perfectamente no la puede comprender».

Pero como esta sombra de Dios es al talle del ser y propiedad de Dios, el alma conoce en sombra perfectamente la excelencia y grandeza adivinas. Así la omnipotencia y sabiduría divinas como su bondad y gloria infinitas, todas ellas desfilan «en las claras y encendidas sombras de aquellas claras y encendidas lámparas», y todas ellas las conoce y busca el alma. De esta manera va viendo, conociendo y gustando todas las riquezas reunidas y encerradas en la unidad y simplicidad

infinitas de la esencia divina. Y el conocimiento de lo uno no impide el conocimiento y gusto perfecto de lo otro;antes cada gracia y virtud es luz que alumbra cualquier otra grandeza divina. La pureza de la sabiduría divina hace que, viéndose una, se vean otras muchas cosas en ella[23].

Toda esta gloria es la que viene a inundar «las profundas cavernas del sentido». Por éstas se entienden ¡as potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad, las cuales son tan profundas cuanto de grandes bienes son capaces, pues no se llenan con menos que infinito», y cuanto más padecieron cuando aún estaban vacías, tanto más se gozan y deleitan ahora que de su Dios están llenas. No sentían antes el gran vacío de su profunda capacidad, mientras no estaban vacías, purgadas y limpias de toda afición de criatura. La menor cosilla que a ellas se pegue basta a hacerlas tan insensibles a su mal, «que no sientan su daño ni echen menos sus inmensos bienes, ni conozcan su capacidad... Con ser capaces de infinitos bienes, basta el menor de ellos a embarazarlas de manera que no los puedan recibir hasta de todo punto vaciarse... Pero cuando están vacías y limpias, es intolerable la sed y hambre y ansia del sentido espiritual. Porque como son profundos los estómagos de estas cavernas, profundamente penan, porque el manjar que echan menos también es profundo, que... es Dios. Y este tan grande sentimiento comúnmente acaece hacia los fines de la iluminación y purificación del alma». Y es que, cuando el apetito espiritual está purgado de toda criatura y afección de ella, ha perdido su temple natural y ha tomado el de Dios y tiene ya el vacío hecho. «Y como todavía no se le comunica lo divino en unión de Dios, llega el penar de este vacío y sed más que a morir,

23 Ibid., canción 3, v. 3 (Obras, IV, 54 ss. y 160 ss. -E. PACHO, 1274ss.)

mayormente cuando por algunos visos y resquicios se le trasluce algún rayo divino, y no se le comunica Dios. Y estos son los que penan con amor impaciente, que no pueden estar mucho sin recibir o morir»[24].

La primera caverna es el entendimiento: su vacío es sed de Dios y ansia de la divina sabiduría. La segunda caverna es Ea voluntad, la cual siente hambre de Dios y suspira por el amor perfecto. La tercera caverna es la memoria, la cual se deshace y derrite por la posesión de Dios. Lo que en estas cavernas puede caber es Dios mismo. Y como Dios es profundo e infinito, así la capacidad de ella en cierta manera será infinita, infinita y profunda también su hambre y sed, y su desgarramiento y pena muerte sin fin. Y aunque esta pena no sea tan intensa como las de la otra vida, éstas pueden servir para dar una idea de las que aquí se padecen, pues está ya el alma con la necesaria disposición para recibir en sí la plenitud de la vida eterna. Pero como este penar tiene su asiento en el amor, no hay para él ningún alivio. «Porque cuanto mayor es el amor, es tanto más impaciente por la posesión de so Dios, a quien espera por momentos de intensa codicia»[25].

Pero si el alma ansia a Dios con tantas veras, posee ya al que ama, y así ¿no parece que no puede ya penar más? «Porque en el deseo..., que tienen los ángeles de ver al Hijo de Dios, no hay pena ni ansia, porque ya le poseen». Y como la posesión de Dios da deleite y hartura, «tanto más de hartura y deleite había el alma de sentir aquí en este deseo, cuanto mayor es el deseo, pues tanto más tiene a Dios; y no de dolor y pena».

Bien estará aquí advertir que hay dos modos de poseer a Dios: por grac/a solamente y por unión. Entre ellos existe la

24 Ibíd., Obras, IV. 58 ss. y 165 ss. -E. PACHO, 1283 ss.

25 Ibid., Obras, 59 ss. y 166 ss.

misma relación que entre el desposorio y el matrimonio[26] En e! desposorio hay una sola voluntad por ambas partes, frecuentes visitas del esposo a la esposa, e intercambios de regalos; pero no hay comunicación recíproca ni unión de las personas, como la hay en el matrimonio. De la misma manera la voluntad de Dios y la del alma, por la total purificación de ésta, han llegado a una completa y libre conformidad; el alma ha llegado ya entonces a tener «todo lo que puede por vía de voluntad y gracia, y esto es haberle Dios dado en el sí de ella su verdadero s/y entero de su gracia. Y este es un alto estado de desposorio espiritual del alma con el Verbo de Dios. en el cual el Esposo le hace grandes mercedes y la visita amorosísimamente muchas veces».

Pero todos estos favores tan altos que aquí recibe el alma no admiten comparación con los del matrimonio espiritual; no son sino una preparación para éste. Porque para esto no sólo necesita estar purificada de toda afección de criaturas, mas ha menester de otras disposiciones positivas de visitas y dones de Dios, con los que se va más purificando y hermoseando y adelgazando para estar decentemente dispuesta para tan alta unión. Esto requiere algún tiempo, en unos más. en otros menos. La preparación la van haciendo las unciones del Espíritu Santo. Cuando estas unciones son más elevadas, «suelen ser las ansias de las cavernas del alma extremadas y delicadas. Porque como aquellos ungüentos son ya más próximamente dispositivos para la unión con Dios, porque son más allegados a Dios, y por eso saborean al alma y la engolosinan más delicadamente de Dios, es el deseo más delicado y

26 Ya hemos advertido antes que desposorio no se emplea aquí en el sentido estricto de desposorio místico, al contrario que en el Cántico, canción 13 y 14 (Obras, III, 63 ss. -EL PACHO, 995 ss.).

profundo, porque el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios»[27].

Dichos ungüentos del Espíritu Santo «son ya tan sutiles y de tan delicada unción, que penetrando ellas la íntima sustancia del fondo del alma, la disponen y la saborean de tal manera que el padecer y desfallecer en deseo con inmenso vacío de estas cavernas es inmenso». Pero cuanto más subida y delicada sea la disposición, tanto más perfecta será la hartura y fruición que sentirá el sentido del alma, una vez realizada la unión. «Por el sentido del alma entiende aquí la virtud y fuerza que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos y las potencias espirituales, con que gusta la sabiduría y amor y comunicación de Dios».

El alma llama a sus potencias «profundas cavernas del sentido», porque por medio de ellas siente y gusta las grandezas de la sabiduría y excelencia divinas. Y «como siente que en ellas caben las profundas inteligencias y resplandores de las lámparas de fuego, conoce que tiene tanta capacidad y senos, cuantas cosas distintas recibe de inteligencias, de sabores, de gozos, de deleites, etc., de Dios». Del mismo modo que el sentido común de la fantasía es el receptáculo y archivo en que se reciben las formas e imágenes del sentido, así «este sentido común del alma que está hecho receptáculo y archivo de las grandezas de Dios, está tan ilustrado y tan rico cuanto alcanza de esta alta y esclarecida posesión»[28].

En otro tiempo estuvo «oscuro y ciego», es decir, antes que Dios le esclareciese y alumbrase. El ojo corporal no puede ver lo que está en la oscuridad o cuando él está ciego. Así el alma, aunque tenga vista muy potente y sana, no puede ver nada cuando Dios, que es su luz, no la alumbra. Y a la inversa, si su

27 Ibid, Obras, IV, 60 y 167 ss. -E. PACHO, 1284 ss.

28 Ibid. Obras, IV, 83 ss. y 194 ss. -E. PACHO, 1332 ss.

ojo espiritual está cegado por el pecado o por el apetito de cosas creadas, inútilmente le embiste la luz divina. No reconoce su propia oscuridad, es decir, su ignorancia. Hay que hacer distinción entre las tinieblas del pecado y la simple oscuridad o la ignorancia no culpable, tanto acerca de lo natural como de lo sobrenatural. Conforme a esto, el sentido del alma antes de la purificación del alma estaba ciego en doble sentido. «Porque hasta que el Señor dijo: Hágase la luz, estaban las tinieblas sobre el haz del sentido del alma, el cual cuanto es más abismal y de más profundas cavernas, tanto más abisales y profundas cavernas y tanto más profundas tinieblas hay en él acerca de lo sobrenatural, cuanto Dios, que es su luz, no le alumbra; y esle imposible alzar los ojos a la divina luz ni caer en su pensamiento, porque no sabe cómo es, no habiéndola visto, y por eso no la podrá apetecer; antes apetecerá tinieblas, porque sabe cómo son, e irá de una tiniebla en otra, guiado por aquella tiniebla». Mas cuando Dios ha comunicado al alma la luz de la gracia, entonces el ojo de su espíritu queda esclarecido, abriéndose a la luz divina. Y si antes un abismo de tinieblas llamaba a otro abismo de tinieblas (Salmo 18, 3) ahora un abismo de gracia llama a otro abismo de gracia, que es esta transformación del alma en Dios, de modo que podemos decir que la luz de Dios y la del alma toda es una, unida la luz natural del alma con la luz sobrenatural de Dios y luciendo ya la sobrenatural solamente.

El sentido del alma estaba asimismo ciego, porque gustaba de otra cosa que de Dios. Es que el apetito **se** atravesaba como catarata o como una nube ante el ojo de la razón; así éste estaba ciego para la suma hermosura y las inmensas riquezas de Dios. Si ante los ojos se pone un objeto, por pequeño que sea, basta para impedir la vista de otros objetos situados más lejos, por grandes que sean. Así basta un pequeño apetito que el alma tenga para impedir a ésta la vista de

todas las grandezas de Dios. En estas condiciones el «ojo del juicio» no ve sino aquella catarata o nube, ya de un color, ya de otro; y piensa que es Dios aquella catarata que se le pone sobre el sentido, siendo así que Dios no cae dentro del alcance del sentido. Por consiguiente, los que todavía no están purgados y libres de los apetitos y gustos, deben desengañarse y convencerse de que andan errados en sus juicios. Tendrán por gran cosa las cosas más viles y bajas para el espíritu y que más halagan al sentido, y las que son de más valor y alteza para el espíritu no las estimarán y las tendrán en poco. Al hombre animal, es decir, al que vive según los apetitos y gustos naturales, hasta los apetitos que tienen su raíz en el espíritu se le vuelven completamente naturales. Ni siquiera cuando el alma apetece a Dios, le apetece siempre sobrenaturalmente, sino sólo cuando ese apetito es infundido por Dios, dando él la fuerza de tal apetito.

Este sentido, pues, del alma, estaba oscuro y ciego por sus apetitos y desordenadas inclinaciones[29]. Mas ahora ha sido iluminado por efecto de esta altísima y sobrenatural unión con Dios; es más, él mismo se ha convertido en luz resplandeciente, y puede ya

«con extraños primores, calor y luz dar
junto a su querido».

Las cavernas están totalmente inundadas por la luz de las lámparas divinas; y ellas mismas están ardiendo y, con amorosa gloria inclinadas hacia Dios, están enviando a Dios en Dios esos mismos resplandores que de El tienen recibidos, como el vidrio hace con la luz que le envía el sol, y aun de más subido modo, por intervenir aquí la propia voluntad.

29 Canción 3, v. 4 (Obras IV, 84 ss. y 195 ss. - E. PACHO, 1332 ss.).

Y esto se verifica con tal perfección y primores tales y tan extraños, que exceden todo común pensar y no se pueden ponderar con palabras humanas. Porque conforme a la perfección y primores con que el entendimiento, hecho uno con el de Dios, recibe la sabiduría divina, así es como emite él hacia Dios luz y calor de la misma sabiduría. Y conforme a la perfección con que la voluntad está unida con la bondad divina, es la perfección y primor con que ella da a Dios en Dios la misma bondad. Porque el alma no recibe sino para tener qué dar; y así está devolviendo a su Querido en su Querido toda la luz y todo el calor que recibe de su Querido. Estando hecha una misma cosa con El mediante esta sustancial transformación, es ella como una sombra de Dios, y así «hace ella en Dios por Dios lo que El hace en ella por sí mismo, al modo que él lo hace...» Y así «como Dios se le está comunicando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios... allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee en posesión hereditaria, con propiedad de derecho como hijo de Dios adoptivo...; y como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad...Y así dale ella a su Querido, que es el mismo Dios que se lo dio a ella». De donde redunda al alma «como inestimable deleite y fruición, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su infinito ser... Y Dios se paga con aquella dádiva del alma que con menos no se pagaría, y le toma Dios con agradecimiento como cosa que de suyo le da el alma», y en eso mismo la ama y de nuevo libremente se entrega al alma. Y así entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poseyéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al

otro, los poseen entrambos juntos... «Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que da a Dios más que ella en sí es y vale, dando con tanta liberalidad a Dios a sí mismo como cosa suya...; lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en esta vida por medio de la fe ilustradísima. De esta manera las profundas cavernas del sentido con extraños primores calor y luz dan junto a su Querido». Junto, dice, porque juntos se comunican el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo en el alma, y ellos son luz y fuego para ella.

Extraños y subidísimos quilates alcanza, en efecto, aquí el amor del alma a Dios, lo mismo que el gozo que de ello al alma redunda, y la alabanza y gratitud que a Dios tributa. Lo primero, ama aquí el alma a Dios, no por sí, sino por El mismo, «porque ama por el Espíritu Santo, como el Padre ama al Hijo». Lo segundo, ama el alma a Dios en Dios; «porque en esta unión vehemente se absorbe el alma en amor de Dios, y Dios con gran vehemencia le entrega al alma». Y, por último, el alma ama aquí a Dios por quien El es. «Porque no le ama sólo porque para sí es largo, bueno y glorioso, etc..., sino mucho más fuertemente, porque en sí es todo esto esencialmente».

De ahí que la fruición sea también tan soberana, por cuanto es un gozar de Dios por el mismo Dios. Porque como el alma tiene unido el entendimiento con la omnipotencia, sabiduría y bondad divinas, aunque no con tanta claridad como lo será en la otra vida, se deleita sobremanera en todas estas cosas entendidas clara y distintamente. Además sólo halla ya gozo y deleite en Dios, sin que la tiente ninguna otra criatura. Y goza a Dios sólo por quien él es, sin mezcla alguna de propio gusto.

En cuanto a la alabanza que el alma tributa a Dios en estas alturas, se caracteriza por tributar la ya de oficio, porque ve que para su alabanza la crió Dios. Le alaba, lo segundo, por

los bienes que recibe y por el deleite que tiene en alabarle. Lo tercero, le alaba «por lo que Dios es en Sí; porque aunque el alma ningún deleite recibiese, le alabaría por quien El es»[30].

d) Vida escondida de amor

¡Cuan manso y amoroso recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras;
y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
cuan delicadamente me enamoras!

Habla el alma de una maravillosa operación de Dios que de vez en cuando experimenta en ella. Y acude a su mente la imagen de quien despertara de un sueño y respirara; tiene la impresión de que algo semejante sucede en ella.

«Muchas maneras de recuerdos hace Dios al alma, tantos que, si hubiéramos de contarlos, nunca acabaríamos. Pero este recuerdo que aquí quiere dar a entender el alma, que le hace el Hijo de Dios, es, a mi ver, de los más levantados y que mayor bien hacen al alma; porque este recuerdo es un movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma, de tanta grandeza y señorío y gloria y de tanta suavidad, que le parece al alma que todos los bálsamos y especies odoríficas y flores del mundo se trabucan y menean, revolviéndose para dar su suavidad; y que todos los reinos y señoríos del mundo y todas las potestades y virtudes del cielo se mueven. Y que no sólo eso, sino que también todas las criaturas, virtudes y sustancias y perfecciones y gracias de todas las cosas relucen y hacen el movimiento, todo a una y en uno... De aquí es que, moviéndose

30 Canción 3, hacia el fin (Obras, IV, 88 ss. y 199 ss. -E. PACHO, 1341 ss.).

este gran Emperador en el alma, cuyo principado, como dice Isaías, trae sobre su hombro, que son las tres máquinas celeste, terrestre e infernal, y las cosas que hay en ellas, sustentándolas todas (como dice San Pablo) con el verbo de su virtud, todas a una parecen moverse, al modo que al movimiento de la tierra se mueven todas las cosas naturales que hay en ella, como si no fuesen nada... aunque esta comparación es harto impropia, porque acá no sólo parecen moverse, sino que también todas descubren las bellezas de su ser, virtud, hermosura y gracias, la raíz de su duración y vida. Porque echa allí de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en El»: aunque conoce estar el ser de Dios «con infinita eminencia» sobre estas cosas, tanto que las conoce mejor en el ser de Dios que en las mismas cosas.

«Y este es el deleite grande de este recuerdo, conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios... Y cómo sea este movimiento, como quiera que Dios sea inmovible, es cosa maravillosa, porque aunque entonces Dios no se mueve realmente, al alma le parece que en verdad se mueve; porque como ella es la innovada y movida por Dios para que vea esta sobrenatural vista, y se le descubren con tanta novedad aquella divina vida y ser y armonía de todas las cosas y criaturas en ella con sus movimientos en Dios, parécete es Dios el que se mueve, y que toma la causa el nombre del efecto que hace». Así es el alma la movida y la que despierta del sueño de vista natural a vista sobrenatural.

«Lo que yo entiendo, cómo se haga este recuerdo y vista del alma, es que, estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está toda criatura, quítale de delante algunos de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos, para poderle ver como él es. Y entonces traslúcese y viséase algo entreoscuramente, porque no se quitan todos los velos, aquel

rostro suyo lleno de gracias, el cual como todas las cosas está moviendo con su virtud, parécese juntamente con él lo que está haciendo, y parece moverse él en ellas y ellas en él con movimiento continuo. Y por eso le parece al alma que El se movió y recordó, siendo ella la movida y recordada». Que así es como atribuyen los hombres a Dios lo que en ellos se halla: que siendo ellos los dormidos y caídos dicen a Dios que El sea el que se levante y se despierte. «Pero a la verdad, como quiera que todo el bien del hombre venga de Dios y el hombre de suyo ninguna cosa pueda que sea buena, con verdad se dice que nuestro recuerdo es recuerdo de Dios... De donde porque el alma estaba dormida en sueño de que ella jamás por sí misma no pudiera recordar, y sólo Dios es el que la pudo abrir los ojos y hacer este recuerdo, muy propiamente le llama recuerdo de Dios a esto».

«Totalmente es indecible lo que el alma conoce y siente en este recuerdo de la excelencia de Dios». Y es que esa, excelencia divina se le comunica en la sustancia del alma, a la que llama su seno, y se manifiesta con inmensa fuerza haciéndose oír en ella como un potente coro de voces, «de multitud de excelencias de millares de millares de virtudes nunca numerables de Dios», en medio de las cuales queda el alma «terrible y sólidamente ordenada como haces de ejércitos y suavizada y agraciada con todas las suavidades y gracias de las criaturas».

El que el alma, no obstante la flaqueza de la carne, pueda aguantar tan fuerte comunicación sin desfallecer ni quedar amilanada, solamente se explica en primer lugar, porque se halla ya en estado de perfección. La parte inferior está ya muy purgada y conformada con el espíritu, de suerte que no siente el detrimento y penas que en las anteriores comunicaciones. Y

31 Canción 4, v. 1 (Obras, IV, 93 ss. y 204 ss. E. PACHO, 1346 ss.).

es que, además, y ésta es la segunda causa y explicación. Dios se le muestra aquí «manso y amoroso». Es El quien tiene cuidado de que el alma no reciba ningún detrimento y quien sostiene el natural en el momento de comunicar al espíritu su grandeza. «Y así tanta mansedumbre y amor siente el alma en El cuanto poder y señorío de grandeza». Y si fuerte es el deleite, tan fuerte es el amparo divino en mansedumbre y amor, para hacerle capaz de sufrir tan fuerte transporte. Y así el alma más bien queda fuerte y firme que desfallecida.

El rey del cielo trata aquí con ella amigablemente como con su igual y hermano. Desciende de su trono para inclinarse hacia ella y abrazarla. Y allí la viste de las vestiduras reales, que son las virtudes de Dios; la envuelve en el resplandor del oro, que es la caridad; y hace lucir en ella las piedras preciosas de las noticias de las sustancias superiores e inferiores[31]. Todo esto pasa en la íntima sustancia del alma donde El «secretamente sólo mora». Verdad es que Dios en todas las almas mora en secreto y encubierto, que de no ser así, no podrían ellas subsistir. Pero «en unas mora solo, en otras no mora solo;en unas mora agradado y en otras mora desagradado; en unas mora como en su casa mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar ni hacer nada. El alma en que menos apetitos y gustos moran, es donde El más solo y agradado y más como en casa propia mora, rigiéndola y gobernándola, y tanto más secreto mora cuanto más solo. Y así en esta alma, en que ya ningún apetito ni otras imágenes ni formas ni afecciones de alguna cosa criada moran, secretísimamente mora el Amado, con tanto más íntimo e interior y estrecho abrazo cuanto ella... está más pura y sola de otra cosa que Dios».

Ni el demonio ni el entendimiento del hombre pueden saber ni sospechar lo que allí pasa. Mas para la misma alma no es cosa tan secreta, porque «siempre siente en sí este abrazo».

Pero todavía hay aquí esa diferencia que existe entre el momento del sueño y del de la vigilia o despertar. Sucede muchas veces como si el Amado estuviera dormido en el seno del alma, de modo que no hay comunicación de noticias ni de amor entre ambos, hasta que luego parece despertarse. ¡Dichosa el alma que siempre siente estar Dios descansando en ella y reposando en su seno! ¡Cuánto le conviene apartarse de cosas, huir de negocios y vivir con inmensa tranquilidad, porque ni con la más mínima motica ni bullicio inquiete ni revuelva el seno del amado! Porque si estuviese siempre en ella recordando, comunicándole noticias y amores, ya sería estar en la gloria.

En otras almas que no han llegado a esta unión de amor, las más de las veces mora secreto para ellas, porque no le sienten de ordinario, sino cuando Ellas hacen algunos recuerdos sabrosos, que no son del género y metal de los que están en estado de perfecta unión de amor, ni tampoco son tan secretos para el demonio ni al entendimiento del hombre como los otros, por no ser del todo espirituales; quedan también algunos movimientos del sentido todavía. Mas en aquel recuerdo que el esposo despierta en el alma perfecta todo es perfecto, porque todo lo hace El. Entonces aquel aspirar y recordar es al modo de cuando uno despierta y respira, sintiendo el alma un extraño y singular deleite al percibir el aspirar del Espíritu Santo[32]. Por eso añade:

«Y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
¡cuan delicadamente me enamoras!»

32 Canción 4, v. 3 Obras, IV, 100 ss. y 210 ss. - E. PACHO. 1358

«En la cual aspiración, llena de bien y de gloria y delicado amor de Dios para el alma, yo no querría hablar ni aun quiero, porque veo claro que no tengo de saber decir, y parecería menos, si lo dijese. Porque es una aspiración que hace al alma Dios, en que por aquel recuerdo del alto conocimiento de la deidad la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que la absorbe profundísimamente en el Espíritu Santo, enamorándola con primor y delicadeza divina, según aquello que vio en Dios. Porque siendo la aspiración llena de bien y gloria, en ella llenó el Espíritu Santo al alma de bien y gloria, en que la enamoró sobre toda lengua y sentido en los profundos de Dios; y por eso, aquí lo dejo»[33].

e) Características de la Llama, en relación a los libros anteriores del Santo

Si un sentimiento de incapacidad para expresar lo inefable impone silencio al Santo, ¿cómo nos hemos de atrever nosotros a añadir nada positivo a sus palabras? Sólo nos queda agradecerle el que nos haya concedido asomarnos hacia ese mundo de maravillas, ese paraíso terrenal situado ya en los linderos del paraíso celeste. Sin embargo, vamos a hacer un intento de relacionar lo que aquí acaba de revelarnos con lo que ya anteriormente conocemos por él. El amor a las almas abrió sus labios y movió su pluma; quiso darles alientos para subir el duro Calvario, la senda estrecha y empinada que termina en cimas tan felices y luminosas.

Hemos señalado con esto en pocas palabras la íntima conexión que existe entre la Llama y los dos tratados anteriores, cuyo objeto propio era el camino de la Cruz: la Subida y la

33 FIN DE LA LLAMA (OBRAS, IV, 102 Y 213. -E. PACHO, 1361).

Noche. Una confrontación rigurosa de su contenido ideológico sólo nos sería posible teniendo a nuestra disposición las partes quizás perdidas o quizás nunca escritas de esas dos obras primeras. De todos modos, una cosa cabe afirmar, y es que, a la vista de lo que esos primeros escritos anticipan acerca de la unión, tenemos la impresión de hallarnos ante nuevos elementos de experiencia. La postura fundamental sigue siendo la misma: no hay más camino para llegar a la unión que el de la cruz y el de las noches, la muerte del hombre viejo.

Ni tenemos que suprimir después nada de lo que repetidamente hemos subrayado antes: que el poeta y cantor de la noche había llegado ya para entonces a la unión. Pero parece ser que la unión se va perfeccionando en la noche, es decir, en la Cruz. El Santo no parece haber descubierto y experimentado hasta más tarde, con inmensa satisfacción suya, todo lo anchamente que ya desde esta vida puede abrirse el cielo a un alma.

Fue también más feliz la suerte externa del último escrito suyo que el de los primeros. No queremos con esto decir solamente que esta obra quedó terminada y se conservó entera. Si las otras obras de hecho quedaron incompletas (nosotros siempre hemos dejado esta cuestión abierta y en suspenso), quizás se debe a que la declaración se escribió más tarde que el poema, y a distancia de éste, no sólo cronológica sino también psicológica. La Subida y la Noche tienen un tono mucho más marcadamente didáctico que la Llama. El pensador está ante el poema, expresión de una experiencia suya primera, casi como ante algo ajeno; en todo caso, como ante una realidad pasada y considerada de modo impersonal y objetivo. Y el afán por concretar con claridad su pensamiento sobre los conceptos allí encerrados y explicar las imágenes que le sirven de hilo conductor, le lleva tan lejos, que pronto abandonará en la Subida su propósito primero de explicar el canto, estrofa

por estrofa y verso por verso, y no lo reanudará sino más tarde en la Noche.

En cambio, en la Llama el canto y su declaración forman una unidad. No perjudica a esta unidad el que entre la composición del primero y la redacción de la otra haya transcurrido algún tiempo. Todo lo contrario; Juan demoró algún tanto el comentario, porque le pareció una empresa imposible de realizar a un entendimiento humano. Se decidió a acometerla en un momento en que de nuevo sintió encenderse en su alma el fuego del amor, inundándole de luces divinas. Y entonces se le abrió como por encanto e iluminó con más profundas luces lo que antes había escrito. Así resulta natural y nada forzada esa estrecha y lógica ilación de pensamiento entre las cuatro estrofas. La unidad del conjunto sólo se interrumpe por un enérgico razonamiento dirigido a algunos directores de almas, ignorantes y de tosca mano[34]. Prescindiendo de esta interrupción, la obra es de una sola pieza, animada desde el principio al fin por un alto vuelo poético y místico. De la sobreabundancia de luz resulta otra de las propiedades de su estilo. El Santo siempre vivió y respiró en las Sagradas Escrituras.

Sin ningún esfuerzo acuden en tropel a los puntos de su pluma en todo momento imágenes y comparaciones de los libros sagrados, y gusta de echar mano de ellas para avalar y confirmar con palabras de la Escritura lo que por propia experiencia aprendió. Pero la consonancia de la experiencia propia con la palabra revelada y los hechos de la Historia Sagrada es

34 Llama, canción 3, v. 3 (E. Cr., II, 444-445. -E. PACHO, 1289 s.). Hemos pasado hasta ahora por alto esta disgresión que aquí hace el Santo, por no romper el hilo del tema. Nos ocuparemos de ella en la tercera parte de nuestra obra.

aquí particularmente impresionante". Se ve cómo para el Santo todo velo cae y todo se le vuelve transparente para poder iluminar las secretas comunicaciones entre Dios y el alma. Lo que para la vista no ilustrada no pasa de ser un acontecimiento material se vuelve para el Santo, como la cosa más natural, en expresión y símbolo de un fenómeno místico. Baste un ejemplo: Mardoqueo, que salva la vida del Rey Asuero, es para Juan de la Cruz figura del alma que sirve fielmente al Señor sin recibir premio alguno en recompensa. Pero ya llegará el día en que le paguen aquí todos los trabajos y servicios, «haciéndole no sólo entrar dentro del palacio y que esté delante del Rey vestido con vestiduras reales, sino que también se le ponga la corona y el cetro y silla real, con posesión del anillo real, para que todo lo que quisiere haga, y lo que no quisiere no lo haga en el Reino de su Esposo»[36]

2. EL CÁNTICO NUPCIAL DEL ALMA

a) El Cántico Espiritual y su relación con los demás escritos

Cuando Juan habla de la unión del alma con Dios en cualquiera de sus escritos, las palabras del Cantar de los Cantares gustan de acudir en tropel a sus labios. Pero en los días en que con particular violencia fue sacudida su alma por todas

35 El resumen que aquí damos del contenido de la Llama no da de esto sino una débil idea, como que de la totalidad de los textos que se pudieran utilizar sólo hemos aducido unos pocos, al igual que lo hemos hecho al resumir los demás escritos del místico doctor. El que quiera tener una impresión más justa y auténtica de lo que decimos, ha de tener a mano las obras del Santo.

36 LLAMA, canción 2, v. 5 (Obras, IV, 43 y 149 ss. -E. PACHO, 1252.1257).

las penas y todos los gozos del amor, en sus meses de prisión en Toledo, el viejo poema nupcial brotó de su corazón con nuevas resonancias. Este poema se nos ha transmitido en dos redacciones, cuyas diferencias tienen su importancia para nosotros.

CANCIONES ENTRE EL ALMA Y EL ESPOSO [37]

Esposa

1

¿Adonde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

2

Pastores, los que fuerdes
allá por las majadas al otero,
si por ventura vierdes
aquel que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.

3

Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas,
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.

37 Los números romanos I, II, y III, indicadores de división de partes, se intordujeron en la segunda redacción.

Pregunta a las criaturas

4

¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras,
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado!

5

Mil gracias derramando,
Pasó por esos sotos con presura,
y yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.

Esposa

6

¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero,
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

7

Y todos cuantos vagan,
de ti me van mil gracias refiriendo.
Y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.

8

Mas, ¿cómo perseveras,
oh vida, no viviendo donde vives,
y haciendo porque mueras
las flechas que recibes
de lo que del Amado en ti concibes?

¿Por qué, pues has llagado
aqueste corazón, no le sanaste?
Y pues me le has robado,
¿por qué así le dejaste,
y no tomas el robo que robaste?

10

Apaga mis enojos
pues que ninguno basta a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos.

11

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura[38].

11(12)

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados,
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

12(13)

Apártalos, Amado,
que voy de vuelo.

Esposo
Vuélvete, paloma,

38 Esta estrofa fue intercalada en la segunda redacción.

que el ciervo vulnerado
por el otero asoma,
al aire de tu vuelo, y fresco toma.

Esposa

13(14)

Mi Amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.

14(15)

La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena, que recrea y enamora.

(TEXTO B)

15

Nuestro lecho florido
de cuevas de leones enlazado,
en púrpura tendido,
de paz edificado,
de mil escudos de oro coronado.

16

A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino,
al toque de centella,
al adobado vino,
emisiones de bálsamo divino.

(TEXTO J)

(16)

Cazadnos las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una pina,
y no parezca nadie en la montiña

(17)

Detente,cierzo muerto,
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto,
y corran tus olores,
y pacerá el Amado entre las flores.

17

En la interior bodega
de mi amado bebí y cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía.

(18)

Oh ninfas de Judea,
en tanto que en las flores y rosales
el ámbar perfumea,
mora en los arrabales,
y no queráis tocar nuestros umbrales.

18

allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí, sin dejar cosa,
allí le prometí de ser su esposa.

(19)

Escóndete, Carillo,
y mira con tu haz a las montañas,
y no quieras decillo
mas mira las compañas
de la que va por ínsulas extrañas.

19

Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en servicio,
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.

Esposo

(20)

A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores
y miedos de las noches veladores:

20

Pues ya si en el egido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que andando enamorada, me hice perdidiza y fui ganada.

(21)

por las amenas liras,
y canto de serenas os conjuro
que cesen vuestras iras,
y no toquéis al muro,
porque la Esposa duerma más seguro.

III

21

De flores y esmeraldas,
en las frescas mañanas escogidas,
haremos las guirnaldas
en tu amor florecidas,
y en un cabello mío entretejidas.

(22)

Entrado se ha la Esposa
en el ameno huerto deseado,
y a su sabor reposa,
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.

22

En sólo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello,
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste.

(23)

Debajo del manzano,
alli conmigo fuiste desposada,
alli te di la mano,
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violadas[39].

Esposa

23

Cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían.

(24)

Nuestro lecho florido
de cuevas de leones enlazado
en púrpura tendido
de paz edificado
de mil escudos de oro coronado.

24

No quieras despreciarme,
que, si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mirarme

(25)

A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino
al toque de centella

39 Aquí cesa la alteración en el orden de las canciones, efectuada en la segunda redacción del Cántico. Hemos puesto ambos textos emparejados, uno junto a otro, a fin de no dejar al lector perder el sabor del poema primitivo. Hemos señalado el texto de la primera redacción con la letra B (Barrameda) y el de la segunda con la letra J (Jaén), por tratarse de los manuscritos principales en que se contienen cada uno de ellos. El siguiente cuadro sinóptico dará idea de las relaciones entre ambas redacciones:

B: 1-10, 11-14, 15-24, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 33-39. J: 1-10, 11, 12-15, 24-33, 16-17, 22-23, 20-21, 18-19, 34-40. Para descubrir el sentido de esta modificación, es preciso leer entera cada una de las versiones y estudiar y observar el efecto que causan en su contexto o conjunto. Siguiendo la conducta anteriormente observada, tampoco aquí queremos tocar la cuestión sobre si fue el Santo o fue otro el autor de estas modificaciones. No tenemos a mano la documentación necesaria para solucionarla. Pero tampoco hemos querido dejar de señalar la relación interna existente entre ambas versiones.

después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejase.

25

Cogednos las raposas,
que está ya florecida nuestra viña,
en tanto que de rosas
hacemos una pina
y no pareza nadie en la montiña.

26

Detente, cierzo muerto;
ven, austro, que recuerdas los amores,
aspira por mi huerto
y corran sus olores
y pacerá el Amado entre las flores.

Esposo

27

Entrádose ha la esposa
en el ameno huerto deseado
y a su sabor reposa
el cuello reclinado
sobre los dulces brazos del Amado.

28

Debajo del manzano
allí conmigo fuiste desposada;
allí te di la mano
y fuiste reparada
donde tu madre fuera violada.

29

A las aves ligeras,
leones, ciervos, gamos saltadores,
montes, valles, riberas,
aguas, aires, ardores,

al adobado vino;
emisiones de bálsamo divino.

(26)

En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega
ya cosa no sabia
y el ganado perdí que antes seguía.

(27)

Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa
y yo le di de hecho
a mi, sin dejar cosa;
allí le prometí de ser su esposa.

(28)

Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mí ejercicio.

(29)

Pues ya si en el ejido
de hoy más no fuere vista ni hallada,
diréis que me he perdido;
que andando enamorada
me hice perdidiza y fui ganada.

(30)

De flores y esmeraldas
en las frescas mañanas escogidas
haremos las guirnaldas
en tu amor floridas

y miedos de las noches veladores:

30

por las amenas liras
y canto de serenas os conjuro
que cesen vuestras iras
y no toquéis el muro
porque la esposa duerma más seguro.

Esposa

31

¡Oh ninfas de Judea!
en tanto que en las flores y rosales
el ámbar perfumea,
mora en los arrabales
y no queráis tocar nuestros umbrales.

32

Escóndete, Carillo,
y mira con tu haz a las montañas
y no quieras decillo,
mas mira las compañas
de la que va por ínsulas extrañas.

y en un cabello mío entretejidas.

(31)

En sólo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste
mirástele en mi cuello
y en él preso quedaste
y en uno de mis ojos te llagaste.

(32)

Cuando tú me mirabas
su gracia en mi tus ojos imprimían;
por eso me adamabas
y en eso merecían
los míos adorar lo que en tí vían.

(33)

No quieras despreciarme,
Que si color moreno en mí hallaste,
ya bien puedes mírame
después que me miraste,
que gracia y hermosura en mí dejaste.

TEXTOS B Y J Esposo

33 (34)

La blanca palomica
al arca con el ramo se ha tomado,
y ya la tortolica,
al socio deseado
en las riberas verdes ha hallado.

34 (35)

En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido,

y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.

Esposa

35 (36)

Gócemenos, Amado,
y vamonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

36 (37)

Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos ¡remos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.

37 (38)

Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí, tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día.

38 (39)

El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire, en la noche serena
con llama que consume y no da pena.

39 (40)

Que nadie lo miraba,
Aminadab tampoco parecía,
y el cerco sosegaba,
y la caballería a vista de las aguas descendía.

Este poema, compuesto en la cárcel, es de una riqueza incomparable de imágenes y conceptos. Y esto es lo que le distingue notablemente de las estrofas de la Noche Oscura y de la Llama. En éstas tenemos en cada caso una única imagen que domina todo el conjunto: la salida nocturna, el fuego que arde con su penacho de llamas. Cierto que también en el Cántico hay un hilo conductor que da unidad al conjunto; ya volveremos sobre ellos; pero engarzadas en él hay una multitud de imágenes que se suceden y cambian constantemente. Allí vemos sencillez y reposo; aquí el alma y la creación entera en variado movimiento. No se trata de simple diversidad de estilo poético; la diferencia de estilo es consecuencia de otra más profunda diferencia de vivencias que le sirven de fundamento.

La Noche y la Llama dan, como quien dice, un perfil de la vida mística en un determinado momento de su proceso, en un momento cabalmente en que el alma, dejadas todas las cosas creadas tras de sí, tan sólo se ocupa de Dios. Únicamente en una mirada retrospectiva se alude a sus relaciones con las cosas del mundo. El Cántico Espiritual reproduce, no sólo en la explicación sino en las estrofas mismas, el proceso místico entero y ha sido escrito por un alma profundamente afectada y presa de los encantos todos de la creación visible. Sobre ese preso en oscura celda, que es nuestro poeta y artista, tan sensible al encanto de la música, el mundo exterior del que se halla separado parece precipitarse con todas sus maravillosas imágenes y sus arrobadoras armonías. Claro es que él no se queda en las imágenes ni en las armonías. Estas son para él como una clave cifrada con la que discurrir y poder darse a entender sobre lo que secretamente pasa en su alma.

Se trata, efectivamente, de una misteriosa clave tan rica de sentido, que al mismo Santo llega a parecerle imposible hallar palabras adecuadas para declarar todo lo que el Espíritu

Santo con gemidos inenarrables hizo oír en su alma. Porque es al Espíritu Santo al que estas estrofas se deben. Están compuestas «en amor de abundante inteligencia mística». El espíritu de Dios se las ha inspirado al alma en la que ha fijado su morada, y ni el mismo agraciado podría hacerlas comprender ni declararlas al justo. El poeta, por lo mismo, renuncia de antemano a declararlo todo. Su intento es «sólo dar alguna luz general», y, por lo demás, dejar esos dichos de amor «en toda su anchura para que uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu». Cuenta el Santo con que la sabiduría mística «no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma»[40].

Así es como el Espíritu Santo, que ha infundido a esta alma su amor, facilitará a otras almas amantes el modo misterioso de expresar dicho amor. Por eso advierte que no hay para qué atarse ni a su propia interpretación. Después de leer sus comentarios, nosotros hemos de agradecerle sinceramente esta advertencia; porque el contraste entre el vuelo y entusiasmo poético-místicos del poema y el tan distinto estilo de su declaración es aquí mucho más profundo y notable que en la Subida y en la Noche. Tenemos aquí el polo opuesto de la Llama, si bien ambos escritos cronológica e ideológicamente se acercan mucho. No sólo ocurre aquí lo que en los otros tratados anteriores, es decir, que el pensador y el maestro se hallan ante el poema como ante una realidad pasada y casi ajena. (A ello ha contribuido en cada caso la distancia del tiempo: la mayor parte de las canciones datan de 1578 en Toledo, la primera versión de las declaraciones fue redactada en Granada en 1584). Es que además se tiene la impresión de

40 Cántico, prólogo, dirigido a Ana de Jesús, que pidió al Santo le declarara las canciones (Obras, III, 3 ss. y 183 ss. -E. PACHO, 747 ss.).

que, aparte del intento principal de descifrar y explicar con propósitos doctrinales el simbolismo del poema, actuaba en el autor alguna otra consideración. Parece como si detrás de sus hijos e hijas espirituales, para los que se escribe en primer término, el Santo tuviera presente otro público menos bien dispuesto y menos dócil.

Ya cuando tratábamos de comprender y explicar la Subida y la Noche Oscura nos vino la sospecha de que tal vez, en la importante cuestión de los límites entre la vida propiamente mística y la de la gracia ordinaria, la explicación no es del todo franca, sino que parece influenciada por la preocupación del ojo vigilante de la Inquisición y de la sospecha del iluminismo, a que se exponía de antemano todo lo místico[41]. El Cántico Espiritual parece aún más influenciado por esta consideración y preocupación. Las modificaciones de la segunda redacción parecen estar en el fondo impuestas por ellas. Y aun estas modificaciones no se limitan a las declaraciones, sino que inciden profundamente en el poema mismo.

Permítasenos aquí señalar ante todo cuatro hechos que al parecer están íntimamente relacionados:
1° La segunda redacción contiene una estrofa o canción que faltaba en un principio. (Cierto es que esta estrofa apareció ya en algunas ediciones impresas, que en lo demás salieron conformes a la primera redacción, pero probablemente fue tomada de algún manuscrito de la segunda)[42].
2° La segunda redacción divide el Cántico en tres partes: I, II, III.
3° Introduce una alteración en el orden de las estrofas, alterando la estructura inicial del poema.

41 Una idea simpática y objetiva sobre la Inquisición puede verse en J. Bruwer, De Achtergrond der Spaansche Mystick, Zutphen 1935,P.79ss.

42 Cfr. Silverio en los Apéndices al Cántico (Obras, III, 456).

4° Intercala a continuación del poema, antes de comenzar la declaración de la primera canción, un argumento, que aquí se ha añadido y que recuerda la división corriente de las tres vías, corresponde la consiguiente división del Cántico en tres partes. (Conforme a esto, al hacer en el curso de la obra un resumen retrospectivo del camino recorrido habrá una alusión a las tres vías)[43].

La Canción 11, que se ha añadido, expresa el ansia del alma por la clara y directa visión de Dios en la vida eterna y provoca la nueva explicación de las canciones 36-39 (35-38): canciones, que en la primera redacción evidentemente se refieren al estado del matrimonio espiritual, pero a las que en la segunda, mediante algunas variaciones y adiciones hechas a la declaración, se les ha dado el carácter de una descripción anticipada de la vida eterna.

Todo esto acusa la existencia de un propósito unitario en la segunda redacción: el de presentar el proceso místico en una forma la más tradicional y menos sospechosa posible y de limitar el matrimonio espiritual al período más próximo a la última perfección y consumación del alma en la vida eterna. Pronto habremos de examinar si también la alteración en el orden de las canciones habrá obedecido al mismo propósito.

Si la reelaboración de las primeras declaraciones obedece a un intento de aclarar y precisar todo lo que pudiera infundir sospecha y ser mal interpretado, parece que esta precaución tampoco estuvo ausente de la primera redacción.

Ya en los prólogos a la Subida y la Llama el Santo hizo su habitual declaración de que en todo se sometía al juicio de la Santa Madre Iglesia, remitiéndose además a la doctrina de las Sagradas Escrituras. Pero aquí hace esto mismo aún con más

43 Compárese la declaración de la canción 27 (B, Obras, III, 131 ss.). con la de la canción 22 (J, Obras, III, 319, ss.).

machacona insistencia. Asegura al final del prólogo" que no afirmará cosa de suyo ni se fiará de su propia experiencia ni de lo que en otras almas haya conocido, quiere más bien que todo vaya confirmado y declarado con autoridades de la Escritura, a lo menos en lo que pareciere más dificultoso de entender. Pero en el Cántico no siempre surgen las citas escriturísticas con la naturalidad que en la Llama, en particular los textos paralelos del Cantar de los Cantares, frecuentemente producen la impresión de un empeño estudiado en dejar bien probado que ciertas expresiones atrevidas están fundadas en el modo de hablar de los Libros Sagrados y empleadas en el mismo sentido que en ellos. En último término, este propósito tal vez pudiera también explicar la innegable distancia en el tiempo que media entre la composición del Cántico y su declaración, si bien a ello contribuyeron ciertamente otras circunstancias.

Hemos advertido ya que este poema se distingue de los otros que el Santo comentó en sus escritos, por la abundancia y variedad de las imágenes. Los comentarios casi resultan aquí un diccionario-clave para descifrar dichas imágenes, cuya interpretación en parte está sugerida por la misma propiedad de ellas, las cuales empero no guardan relación de unidad natural con lo que representan, como los símbolos en sentido propio y estricto: por ejemplo, los símbolos de la Noche y de la Llama. Cierto que existe cierta semejanza entre la imagen y lo representado por ella, y, por tanto, cierta base objetiva para la representación simbólica o significativa. Pero esta base no basta para entender sin más el sentido de las imágenes. Es necesario aprender su lenguaje, el cual es, por lo demás, mucho más arbitrario en la elección de sus expresiones que el lenguaje natural de las palabras, si bien no tan arbitrario como un idioma artificial, ni como un sistema de signos elegidos

44 Obras, III, 5 ss. -E. PACHO, 748 ss.

a capricho. Esta libertad de elección y la relación mutua poco o débilmente objetiva traen como consecuencia que las imágenes no sean unívocas, sino ocasionadas a varias interpretaciones; a la inversa, lo que ellas significan admite también otra expresión, por cuanto no significan necesariamente una sola cosa.

Todas estas notas describen lo que se llama una alegoría. Esta, en el gusto de la época, era una característica de la poesía barroca. Juan conocía perfectamente los procedimientos poéticos de su tiempo y se dejó formar por ellos. Así le resultaba cosa natural el empleo de dichos procedimientos artísticos y los manejó con maestría en su obra poética[45]. Pero cuando en sus comentarios va ensartando glosa tras glosa, dando muchas veces a una misma figura varias explicaciones diferentes, (por ejemplo, en la canción III los pastores significan ya los deseos y afectos del alma, ya los ángeles), entonces se sale ya de lo que la alegoría como tal pide, y resulta en detrimento del efecto poético, por destruirse la unidad ante la multiplicación de detalles y por insistirse en sugerencias raras y caprichosas de las imágenes. ¿Detrás de esta acumulación de explicaciones y significaciones no habrá también algún intento de precaver interpretaciones dudosas o peligrosas? Si fue así, el corazón del poeta más de una vez hubo de protestar contra los procedimientos del comentarista. En todo caso, su afirmación de que con su propia interpretación no pretendía poner topes al soplo del espíritu en el alma abreviando a un sentido los dichos de amor. puede tomarse como un requerimiento o invitación a atenerse ante todo al poema.

45 No se puede precisar cuándo escribe bajo la inspiración natural del artista y cuándo bajo la del Espíritu Santo. Aún hemos d« volver sobre esta cuestión.

b) la idea central, conforme a la exposición del Santo

La primera impresión que el Cántico en su primera redacción nos causa, al leerlo, libres de ¡deas preconcebidas, es de que se trata de una fiel descripción de todo el camino místico. Subrayamos la palabra «místico»: porque el Santo mismo nos dice en la antes mencionada ojeada retrospectiva que hace en la declaración de la canción 27 o 22[46] que las cinco primeras canciones tratan de los comienzos de la vida espiritual, que es al tiempo en que el alma se ejercita en la meditación y en la mortificación; ya con la canción 6, añade la segunda redacción, se entra en la vía contemplativa. Sin embargo, ya desde el grito anhelante con que comienza el cántico: ¿adonde te escondiste? escuchamos el quejido de un alma, herida de amor divino en lo más profundo de su corazón.

Esta alma de fijo no sólo conoce de oídas al Señor, sino que ha llegado ya a tener un encuentro íntimo personal con El y ha sentido su contacto en las mismas entrañas. Su dolor es el dolor de la amante que se cree con derecho a gozar de la presencia, que le haría feliz, de su amado, presencia de la que ha de verse privada todavía.

Este ha dejado al alma abandonada y toda llorosa; porque la «ausencia del amado causa continuo gemir en el amante», mayormente cuando el alma habiendo gustado alguna dulce y sabrosa comunciación del Esposo, al ausentarse éste, se quedó sola y seca de repente»[47]. ¿Cómo no pensar en altísimas gracias místicas, cuando se nos habla de «toques de amor que, a manera de saetas de fuego, hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor»? Inflaman éstas

46 Obras, III, 131 ss. y 319 ss. -E. PACHO, 841.1049.

47 Canción 1, v. 2 (Obras, III., 17 y 204 ss. -E. PACHO, 757.931).

tanto la voluntad, que se está el alma abrasando en fuego y llamas de amor, tanto que «le hace salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser, así como el ave fénix, que se quema y renace de nuevo»[48]. No podemos menos de reconocer en esta descripción la unión de amor que, conforme a la doctrina de la Santa Madre y del propio Santo Padre, es preparación para el desposorio y matrimonio místicos[49]. Viene a ser el alma un estado nuevo que ella misma no entiende. Busca, pues, a su amado ausente en la consideración de las criaturas pero sin hallar en ellas consuelo ninguno ni satisfacción. Esto hace que esta alma sea claramente distinta de aquellos principiantes en la vida espiritual, que hallan tanto gusto en los ejercicios ordinarios de piedad, porque no han entrado aún en la Noche de la Contemplación. El alma, tocada por Dios en sus mismas entrañas, no puede ya hallar satisfacción en ninguna otra cosa que no sea Dios: «en las heridas de amor no puede haber medicina sino de parte del que hirió». De ahí es que sale aquí corriendo, clamando tras su Amado. Este salir tras Dios tiene lugar «saliendo de todas las cosas», y «saliendo de sí mismo por olvido de sí, lo cual se hace por el amor de Dios»[50].

El alma en estas condiciones no puede hacer otra cosa sino amar a Dios y consumirse en ansias de verlo y de contemplarlo. Y Dios no puede resistir largo tiempo a tales ansias. El amor, que El mismo ha encendido, le mueve a nuevas e inauditas muestras de amor. Y de pronto hace una aparición repentina, levantando al alma en vuelo impetuoso hacia [sín51].

Esta descripción del Desposorio Espiritual, con sus raptos

48 Canción 1, v. 4 Obras, III, 18 y 205 ss. -E. PACHO, 757.933).
49 Cfr. lo dicho más arriba acerca de las distintas maneras de unión.
50 Canción 1, v. 5 (Obras, III, 19 ss. y 207. -E. PACHO, 759.935).
51 Canción 12 (13) (Obras, III, 56 ss. y 259 ss.).

tan espantables para el alma y que la sacan de sus naturales modos de ser, concuerda en todo con lo que hallamos descrito por la Santa Madre en las sextas Moradas de su Castillo interior. La debilidad del natural teme sucumbir y prorrumpe en un grito suplicante: «Apártalos, Amado», es decir, aparta esos ojos tan deseados. Pero esta súplica no va en serio. El alma más bien ansia ser desatada de las cadenas que la sujetan a esta vida, a fin de poder entrar a gozar junto a su Amado. Mas aún no le ha llegado la hora. El «vuélvete, paloma» es una invitación que le dirige el Amado a volver a su existencia terrena. De momento tiene que contentarse con lo que acá se le da. Y que será, por cierto, algo que la hará inmensamente rica.

Ahora comienzan los juegos de amor entre el Amante divino y el alma amada. Ya no necesita ésta de las criaturas como de intermediarias para ir a su Amado. En la unión con su Esposo divino queda también ella enriquecida y colmada de dones, adornada de maravillosa gracia y fortaleza, toda engolfada en amor y paz. Como participa de la vid de Dios, también se alegra y goza en el fuego del amor que El ha encendido en otras almas.

Ahora la introducen «en la interior bodega», el Santuario más íntimo del amor, donde Dios mismo se le comunica y la transforma en Sí. Toda rebosante de la felicidad inmensa y embriagadora que disfruta en esta nueva vida, olvida todas las cosas del mundo, todo apetito de ellas desaparece. Y como el Amado la rodea de incomparables ternezas, ella a su vez se entrega sin reservas y por entero, sólo vive para su Amado y está muerta para el mundo. En esta unión de amor florecen todas las virtudes. El alma ve y reconoce con inmensa satisfacción la hermosura celestial y divina de que se encuentra ahora adornada. Pero sabe que todas estas riquezas se las debe únicamente a la mirada graciosa en que le ha envuelto Dios y no quiere utilizarlas más que para contentar y agradar con ellas al Dador.

Hay que alejar todo lo que estorbe a esta santa y feliz vida de amor. El Señor mismo se encargará de hacer desaparecer todo lo que sea obstáculo a la permanencia y estabilidad de esta unión. El introducirá al alma «en el ameno huerto deseado», donde ésta pueda permanecer junto a su Amado y reposar a su sabor sin el menor estorbo que la turbe. Puesta en la soledad más completa y pacífica, él la irá instruyendo en los secretos misterios de su sabiduría, abrasándola en el fuego de su amor. No hay criatura alguna capaz de barruntar algo siquiera de lo que Dios reserva al alma, a la que ha acogido y escondido en su propio seno para siempre.

Así, en visión sumaria, creemos poder resumir el primitivo plan del Cántico; como una ascensión de grado en grado por la escala de la unión de amor, o como un adentrarse cada vez más profundamente a por los grados de esa unión. Primero tenemos un encuentro o entrevista fugaz; luego, conforme a las ansias y al tormento sufrido en la busca del Amado, vienen unos raptos, que sacan al alma de sí y la levantan a una unión más íntima, que viene a ser un período de preparación para pasar a una unión habitual y permanente; y, por último, la paz serena, imperturbable del matrimonio espiritual. Aquí apenas hay lugar para nada que se refiera a esa división de las tres vías o estados de purgación, iluminación y unión. Son más bien tres efectos que se entremezclan en toda la vida espiritual y sobre todo el recorrido del camino místico[52], si bien en los diversos grados o etapas resalta uno u otro en cada caso. En la explicación del Cántico la unión está en el principio y en el fin y domina todo el conjunto. De la purgación se habla con más frecuencia en el paso del desposorio al matrimonio. La iluminación corre pareja con la unión.

En la distribución u orden de las canciones de la primera

52 Tal es asimismo la mente del Areopagita, de quien está tomada esta división tripartita.

redacción se nota que el paso del desposorio al matrimonio está borrosamente señalado y se inicia muy tempranamente. En la canción 15 (40) ya está alcanzada toda la profundidad de la unión. Como dato para distinguirla del matrimonio no queda más que el hecho de que son todavía posibles algunos impedimentos o estorbos que han de desaparecer para que la unión pueda hacerse permanente. Al alterarse el orden de las canciones en la segunda redacción, la línea divisoria queda más netamente trazada.

Previa la eliminación de todos los estorbos o impedimientos, sigue la descripción de la unión plena, que se inicia con la entrada en el «ameno huerto deseado» (canción 22). Es ésta una ventaja de la segunda redacción que compensa el efecto un tanto antiestético de ofrecernos, inmediatamente después de la bellísima estrofa 15 con los encantos mágicos de su noche, la alusión a «las raposas» en la viña. Es muy natural y comprensible que en el primer borrador el orden de las estrofas no fuera precisamente el más apropiado objetivamente. Las estrofas tampoco nacieron todas de una vez; aun las que se remontan al período de la estancia del Santo en la prisión fueron en todo caso unidas y agrupadas sucesivamente conforme a las experiencias íntimas vividas. Ya antes se ha recordado que hay declaraciones de testigos que no concuerdan sobre si las canciones fueron trasladadas al papel en la misma cárcel o sólo después de la huida. Lo primero es verosímil, pero no excluye que el prisionero se viera obligado a guardar sus versos largo tiempo en su memoria, hasta que tuviera lo necesario para escribirlos. Tal vez entonara ya ésta o ya la otra canción conforme a su estado de ánimo en cada momento, y es posible que inmediatamente las trasladara al papel, sin poner mucho cuidado en el mejor orden de las mismas, como lo pondría luego en su última elaboración. Estas consideraciones nos hacen ver lo acertado de seguir ahora, ante el examen detenido del contenido

teológico y de la forma artística, el orden de la segunda redacción[53]. No hemos de perder de vista, sin embargo, lo que ya hemos afirmado sobre el motivo principal que pudo inducir a la segunda redacción, dando en su consecuencia todo su valor a la interpretación primera de las canciones.

c) la imagen dominante y su valor dentro del contenido del Cántico

Esta rápida y sumaria visión no tenía otro objeto que el de tratar de descubrir el sentido del conjunto y en ella apenas ha habido lugar sino a hacer alguna alusión a la abundancia y variedad de detalles. El que quiera estudiar estos, deberá esforzarse por descifrar el lenguaje figurado del poema. En esta empresa el guía más indicado será el diccionario del mismo Santo, por más que será preciso no atenerse tampoco a él demasiado servilmente.

La nota dominante del Cántico es la de una fuerte tensión a que está sometida el alma entre el tormento de una búsqueda ansiosa y la satisfacción y felicidad del encuentro. Esta nota dominante ha hallado su expresión en la imagen, que a la vez domina el conjunto por encima de la muchedumbre de imágenes varias, que se agrupan a su alrededor: es la imagen de la esposa, que suspira por el Amado, que se deshace buscándole, y que al fin le halla para inmensa satisfacción suya.

Para nosotros no es esto ninguna novedad. Ya en la noche hemos visto a la esposa abandonar su casa para lanzarse en busca del Amado; asimismo en la llama la vemo»

53 Por esta razón, ya en lo que sigue, las cifras que van en primer lugar se referirán al orden de la segunda redacción, y entre paréntesis añadiremos la numeración de la primera, al contrario de lo que hemos venido haciendo hasta ahora.

marchando tras el Esposo. Mas allí la relación de esposa no es central, más bien queda en el fondo como cosa sobreentendida. Aquí todo gira alrededor suyo. Esta imagen no es puramente alegórica. Cuando llamamos al alma esposa de Dios, no estamos tan sólo ante una relación de semejanza entre dos objetos, que autoriza a caracterizar al uno por el otro. Antes bien hay entre la imagen y lo imaginado una unidad tan íntima, que apenas hay lugar a hablar de una dualidad. Esta es la característica de la relación simbólica en sentido propio y estricto.

La relación del alma a Dios, tal como Dios la previo desde la eternidad, apenas cabe caracterizarla mejor y más atinadamente que como una relación matrimonial, de esposo a esposa. A su vez la idea de matrimonio en ninguna otra parte se cumple tan propia y perfectamente como en la unión amorosa de Dios con el alma. Una vez que se ha comprendido esto, hay una permuta exacta de papeles entre la imagen y su objeto; se comprende ya que Dios es el propio y natural esposo, y todas las relaciones matrimoniales humanas se ven como reproducciones imperfectas de aquel original y tipo primero, de la misma manera que la paternidad de Dios es el prototipo de toda paternidad terrrena. En razón de la relación que guarda la copia con su original, las relaciones humanas entre esposa y esposo pueden servir para expresar simbólicamente las relaciones de Dios con el alma su esposa; y en razón de esta función, lo que en la vida real se considera relación puramente humana queda relegado a segundo término. Esta relación humana tiene su razón de ser y su más alto sentido en su aptitud para ser expresión de un misterio divino [54]

54 Cfr. Ef., 5, 23 ss.

d) El símbolo de esposa y el detalle de las otras imágenes

¿Qué relación guarda esta imagen predominante de esposa con la abigarrada variedad de las otras imágenes alegóricas del Cántico? Para contestar a esta pregunta, hemos de contestar a otra, ya anteriormente formulada; ¿habrá que considerar estas imágenes como ficciones arbitrarias del poeta o como inspiraciones del Espíritu Santo?

Pregunta es ésta, que le fue hecha al propio autor por la hermana Magdalena del Espíritu Santo. Dice ésta, declarando como testigo, que el padre Juan había dejado en el Convento de Beas su cuaderno de poesías compuestas en la cárcel, y que la mandaron a ella sacar algunas copias. Maravillada de la vehemencia y calor de las palabras, de la hermosura y delicada precisión de la expresión, preguntó un día al Padre si aquellas palabras, tan bellas y tan henchidas de sentido, le habían sido inspiradas por Dios. El padre le contesto; «hija, unas veces me las daba Dios, y otras las buscaba yo»[55] Parecida conclusión nos sugiere la lectura misma de la obra. Ya en su prólogo se nos advierte que las canciones han sido escritas con algún fervor de amor de Dios y que es imposible hallar las palabras justas para explicarlas. Es evidente que esto se refiere ante todo a la dificultad de comentarlas tiempo después de escritas. La expresión poética parece haber sido recibida del Espíritu Santo a la vez que su contenido. Pronto se nos hace saber, sin embargo, que ni la misma expresión inmediata es capaz de traducir lo que el espíritu divino hace sentir y entender interiormente al alma. De ahí que ésta, al tratar de explicarse, recurra a imágenes y semejanzas a fin de dar a entender algo de ello.

Por consiguiente, hay en la experiencia del místico cierto

55 Obras, 1,133.

elemento espiritual e íntimo que hay que distinguir de su expresión verbal. Y es que la plenitud divina, carente de modos y formas, jamás se dejará encerrar del todo en palabras humanas. El recurso a las imágenes y comparaciones puede explicarse como un intento por hallar la expresión adecuada. Pero puede también ser un echar mano de algo que el Espíritu de Dios presenta al alma. Cuando San Juan de la Cruz echa mano de imágenes tomadas de las Sagradas Escrituras, que con frecuencia producen una impresión tan rara y se prestan a ser mal interpretadas, podemos pensar en una asistencia sobrenatural que le ha ayudado a dar forma verbal su pensamiento. No se ha de concebir ciertamente la inspiración de modo que no sólo todo cuanto digan los escritores sagrados, sino hasta las imágenes y palabras todas que emplea hayan de ser tomadas como sugeridas y dichas por Dios; con todo, en muchos pasajes, es evidente que hasta la expresión externa hay que entenderla literalmente como palabra de Dios. Es cosa que, según declaración propia, también le pasó a San Juan de la Cruz en muchos casos. Pero aun en los casos en que el Santo buscó la expresión, no se excluye la ayuda del Espíritu Santo. La viveza de su imaginación de artista, agudizada por su situación violenta y antinatural de incomunicación y total apartamiento de lo que pudiera contentar a los sentidos externos, era capaz de traer a su alma como por arte de magia una profusión de imágenes del más vistoso colorido. Y si estas imágenes están en consonancia con lo que el poeta experimenta en su interior, ya esto no cabe atribuirlo a la mera fuerza creadora de su imaginación, ni tampoco a capricho de interpretación; es que el poeta halló en dichas imágenes la expresión que buscaba para decir lo indecible, es que el espíritu Santo le reveló el sentido espiritual de ese mundo multicolor que entra por los sentidos y le dirigió en su elección. Así se comprende la armonía del conjunto, y de ahí la

íntima elocuencia de esas imágenes. Sin duda no se puede afirmar esto de todas ellas. Más de una ha sido elegida por modo natural y hasta buscada en el sentido laborioso de esta palabra. Y más que a las imágenes mismas es esto aplicable a los comentarios que las acompañan.

El mundo en el que el Cántico nos introduce es el mundo tal como se le representa a un alma toda anhelante y embriagada de amor. Si ella sale, es únicamente para buscar al Amado. Donde quiera que va, trata de descubrir alguna huella de su Amado; todas las cosas le van dando noticias de El, y ninguna tiene significación para ella sino en cuanto le traen nuevas suyas, o en cuanto le pueden servir de medianeras para enviar sus mensajes al Amado.

Como ciervo fugitivo que asoma veloz saliendo por un bosque y desaparece en cuanto ha sido avistado por el ojo del cazador, así se comportó el Señor en los primeros encuentros: se mostró al alma, pero desapareció antes de que ella le pudiera dar alcance.

Fuente cristalina que ofrece refrigerio a la viajera errante viene a ser para ella la fe; la verdad que la fe ofrece es pura y exenta de toda mancha y turbidez de error, y de ella brota al alma el agua de la vida que salta hasta la vida eterna (Juan 4, 140). Sobre esa fuente va a inclinarse el alma anhelante y sedienta; ¿no tendrá la dicha de ver reflejarse sobre el claro espejo de sus aguas los ojos de su Amado. Estos ojos no son sino los rayos de las verdades divinas que embisten al alma en lo más profundo de su ser, la iluminan y la inflaman. El alma se siente siempre bajo la mirada de esos ojos, y así los lleva como dibujados en sus mismas entrañas.

Todo esto es fácil de entender como expresión gráfica de la situación general. Pero, cuando, además, el comentario nos asegura que, los semblantes son los artículos de la fe, los cuales nos reflejan las verdades divinas encubierta e imperfectamente,

y que esos «semblantes» se dicen plateados, porque en dichos artículos el oro puro de la verdad se nos presenta como cubierto de una capa de plata[56], perderemos ya de vista el cuadro gráfico, y no acertamos a descubrir relación alguna con el símbolo que nos guiaba. Estamos ante una interpretación puramente racional y artística, que, en atención a la autoridad del poeta e intérprete, podemos aceptar -o también no aceptar- porque él mismo nos ha dejado en libertad para hacerlo.

Por fin tiene lugar lo que ha sido largamente ansiado y pedido. De pronto e inesperadamente, el alma, tenaz en su búsqueda, se ha encontrado con la mirada de los ojos divinos. Su ardiente deseo ha movido al Amado «a visitar a su esposa casta y delicada y amorosamente»[57]. También esta vez ha aparecido como el ciervo: por el otero, es decir, en la alta atalaya de la contemplación. No hace más que asomarse, «porque por altas que sean las noticias que de Dios se le dan al alma en esta vida, todas son como unas muy desviadas asomadas».

Y el Amado a su vez también está herido. «Porque en los enamorados la herida de uno es de entrambos, y un mismo sentimiento tienen los dos». Y se recrea y se alivia con el aire del vuelo de la esposa, a la que llama paloma, porque vuela alta y ligera en alas de la contemplación, y porque tiene un corazón candido y amoroso. El aire de su vuelo es el espíritu de amor que ella aspira en esta alta contemplación con el conocimiento de altas noticias divinas, como el Padre y el Hijo aspiran al Espíritu Santo. Por el vuelo se entiende el conocimiento que se infunde de Dios, y por el aire del vuelo, el amor

56 Canción 12 (11), v. 2 (Obras, III, 252 ss. y 53. -E. PACHO, 980.782).

57 Canción 13 (12) (Obras, III, 259 ss. y 56 ss. -E. PACHO, 986.785).

que de aquel conocimiento brota. Y es el amor el que atrae al Esposo y le da ciervo sediento y llagado a refrescarse en ellas. «Como el aire da fresco y refrigerio al que está sediento y fatigado por el calor, así este aire de amor, refrigera y recrea al que arde con fuego de amor. Porque tiene tal propiedad este fuego de amor, que el aire con que fresco toma y refrigerio es más fuego de amor. Porque en el amante el amor es llama que arde con apetito de arder más»; y por cuanto esta llama es la que enciende el amor de la esposa, este amor viene a ser para el esposo aire refrigerante[58].

Al gozar ya de la presencia del Amado, el alma cesa en sus angustiosas llamadas, y comienza más bien a cantar y a alabar al Amado por las grandezas que siente y goza en su unión con El. Porque, como hemos visto, en ese vuelo del espíritu es donde se verifica el Desposorio con el Verbo Hijo de Dios. Aquí es donde «comunica Dios al alma grandes cosas de s(, hermoseándola de grandeza y majestad, y arreándola de dones y virtudes y vistiéndola de conocimiento y honra de Dios, bien así como a desposada en el día de su desposorio»[59]. Entra ya ella en «un estado de paz y deleite y de suavidad de amor», y no sabe hacer «otra cosa sino contar y cantar las grandezas de su Amado». Y en sus transportes experimenta la verdad de lo que decía San Francisco de Asís: «Dios mío, y todas las cosas».

Dios es ya de hecho todo para ella, todo el bien derramado y esparcido en todos los seres; y así halla en las criaturas un trasunto y reflejo de las perfecciones divinas. Cada una de esas perfecciones es Dios y todas juntas son Dios. «Por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas

58 Ibid., Obras. III, 264 y 61. -E. PACHO, 993.789.

59 Anotación a las canciones 14 (13) y 15 (14) (Obras, III, 265 y 63. -E. PACHO, 995.790).

Dios, según lo sintió San Juan, cuando dijo: «Lo que fue hecho, en El era vida»[60]. No quiere esto decir que el alma vea las criaturas en Dios, «que es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios; sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios». Tampoco es esto ver a Dios clara y esencialmente. Es, sí, «una fuerte y copiosa comunicación», pero que no da sino un «vislumbre de lo que El es en Sí»[61]; y a través de esa vislumbre es como se le descubren las perfecciones de las criaturas.

La montaña con sus elevadas cimas y la gracia y el encanto de sus muchas y olorosas flores tiene algo de la grandeza y hermosura del Amado. El alma en medio de su soledad descansa como en un bosque fresco y solitario, exuberante de vegetación. En el conocimiento de Dios viene a descubrir un nuevo y maravilloso mundo, como un navegante que llegara a descubrir islas extrañas. Cual río desbordante que todo lo anega y con su ruido acalla y domina todo otro ruido, así se contempla el alma embestida por el torrente del espíritu de Dios, el cual con tanta fuerza se posesiona de ella, «que le parece que vienen sobre ella los ríos del mundo». Pero esta inundación no le causa tormento ninguno, porque se trata de «ríos de paz» y su embestir «toda la hincha de paz y gloria», y esta divina agua llena los bajos de su humildad y los vacíos de sus apetitos; y en el ruido de su corriente percibe «un ruido y voz espiritual que es sobre todo sonido y voz, la cual voz priva toda otra voz y su sonido excede todos los sonidos del mundo». «Es como una voz y sonido inmenso interior que viste el alma de poder y fortaleza», como la voz y el sonido que percibieron en su espíritu

60 Jn., 1, 4, conforme a una lectura corriente en otro tiempo.

61 Anotación a la canción 14 (13) (Obras, III, 265 ss. y 63. -E. PACHO, 995.790).

los apóstoles al descender el Espíritu Santo sobre ellos. El potente fragor que los habitantes de Jerusalén oyeron en aquella ocasión denotaba el que en su interior percibieron los apóstoles. Esta espiritual voz, con ser tan grande y potente, es suave y dulce de oír. San Juan la oyó y le pareció como «voz de muchas aguas y como voz de un gran trueno» pero a la vez como «voz de citaristas que tañían sus cítaras» (Apoc. 14, 2)[62].

Como el aire suave con su dulce silbido y delicado toque parece acariciar blandamente nuestras mejillas, tal es la forma suave y amable como se comunican e infunden las virtudes y gracias del Amado en el alma. Y el silbido de estos aires es «una subidísima y sabrosísima noticia de Dios y sus virtudes, la cual redunda en el entendimiento del toque que hacen estas virtudes en la sustancia del alma».

Y como el toque del aire se percibe por el sentido del tacto y su silbido por el oído, también el toque de las virtudes del Amado se siente y goza en el tacto en esta alma, es decir, en la sustancia de ella, y la inteligencia de las tales virtudes se siente en el oído del alma que es el entendimiento. Y así como el silbo de aire, se entra agudamente en el órgano del oído, así esta sutilísima y delicada inteligencia se entra con admirable sabor y deleite en lo íntimo de la sustancia del alma, que es muy mayor deleite que todos los demás, porque se le da sustancia entendida y desnuda de accidentes y fantasmas. «Este divino silbo, que entra por el oído del alma, no solamente es sustancia, como he dicho entendida, sino descubrimiento de verdades de la divinidad y revelación de secretos suyos ocultos».

Ordinariamente cada vez que en las Escrituras se habla de

62 Canción 14 (13), v. 4 (Obras, III, 270 ss. y 68. -E. PACHO, 1001.794).

alguna comunicación de Dios, que se dice entrar por el oído, se trata de manifestaciones de estas verdades desnudas en el entendimiento, de revelaciones o visiones puramente espirituales, que únicamente se dan al alma sin servicio ni ayuda de los sentidos. Por esta razón estas comunicaciones que se dicen hacerse al oído son altísimas y seguras. Así se cree haber visto nuestro Padre San Elías a Dios, cuando le sintió en aquel «silbo del aire delgado» (3 Reyes, 19, 12) y lo mismo San Pablo, cuando oyó las palabras secretas que al hombre no es dado hablar (2 Cor. 12, 4). Porque «el oírlo con el oído del alma es verlo con el ojo del entendimiento pasivo». No se trata naturalmente de la perfecta y clara visión como en la Gloria, sino de contemplación todavía oscura, en «rayo de tiniebla», como dijo San Dionisio [63].

Y puesto que el alma recibe tal oscura y abismal inteligencia divina y goza, recostada sobre el pecho del amado, inefable sosiego y paz, la compara ella a la noche sosegada, pero noche que va siendo iluminada por las claridades de la aurora, ya que «es sosiego y quietud en luz divina, en conocimiento de Dios nuevo, en que el espíritu está suavísimamente quieto, levantado a la luz divina» . Y este espíritu, ya sosegado y quieto en Dios, es levantado de la tiniebla del conocimiento natural a la luz matutinal del conocimiento sobrenatural de Dios. Es la noche en par de los levantes de la aurora, en que ni del todo es día ni del todo es noche, sino como entre dos luces, de modo que el alma ni del todo es informada por la luz divina ni deja de participar algo de ella [64].

En el sosiego y silencio de esta noche echa de ver el alma «una admirable conveniencia y disposición de la sabiduría de Dios en las diferencias de todas sus criaturas y obras: todas

63 Dionysius Areopagita, Mystica Theologia, c.1.

64 Canción 15 (14), v. 1 (Obras, III, 279 y 75. -E. PACHO, 1009.799).

ellas y cada una de ellas dotadas con cierta respondencia a Dios, en la que cada una a su manera da su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima, que sobrepuja todos los saraos y melodías del mundo». Pero es una música callada, porque esta inteligencia sosegada y quieta se comunica sin ruidos de voces, y «así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio»[65], y esta música de armonías tan dulces solamente se percibe «en soledad y ajenación de todas las cosas exteriores», por lo que se la califica de callada, y a la soledad de «sonora».

Si la visión divina es la cena o comida de los ángeles y bienaventurados, también el alma tiene una cena que la alimenta y recrea: son las noticias divinas que se le comunican en medio de la serenidad de su noche. Ella la gusta con la gozosa impresión de que han pasado ya todos los trabajos y males del día. El Amado mismo «cena con ella» (Apoc. 3, 20), y le da parte en todos sus bienes y la va más enamorando, comunicándose a ella más graciosa y largamente.

Con el arreo de las virtudes que la espléndida misericordia divina tan profusamente le comunica, la esposa contempla su propio interior como un jardín todo él lleno de olorosas flores o como una viña en flor. Siente en su corazón la presencia de su Amado, cual si en él reposara como en su propio lecho. Quisiera entregarse a su Esposo Divino con todas las riquezas y profusión de flores de que se ve adornada, para rendirle su mejor homenaje y contentarle, y alejar todo impedimento que estorbe su mutua comunicación.

Mas los apetitos y movimientos que hacía tiempo estaban sosegados, a manera de raposas que se hacen las dormidas, despertados y azuzados por los espíritus malos, irrumpen de

65 Canción 15 (14), v. 3 (Obras, III 281 y 77. -E. PACHO,1011.800).

golpe en la viña del alma en plan de hacer guerra a su florido y pacífico reino. Porque el demonio más precia «impedir a esa alma un quilate de esta riqueza y glorioso deleite que hacer caer a otras muchas en otros muchos y muy graves peca-cos, porque las otras tienen poco o nada que perder y ésta mucho, porque tiene mucho ganado y muy precioso»[66]. De ahí que los espíritus malos inciten y levanten los apetitos con vehemencia para perturbar al alma; y si de esta manera no pueden, embisten en ella con tormentos y ruidos corporales. Lo peor es cuando la atacan con horrores espirtuales; entonces el tormento puede llegar a ser insufrible y por demás horroroso. «Lo cual a este tiempo, si se les da licencia, pueden ellos muy bien hacer; porque como el alma se pone en muy desnudo espíritu para este ejercicio espiritual, puede con facilidad él hacerse presente a ella, pues también él es espíritu. Otras veces le hace otros embestimientos de horrores..., al tiempo que Dios la comienza algo a sacar de la casa de sus sentidos para que entre... al huerto de su Esposa; porque sabe que, si una vez se entra en aquel recogimiento, está tan amparado, que, por más que haga, no puede hacerle daño. Y muchas veces, cuando aquí el demonio sale a tomarle el paso, suele el alma con gran presteza recogerse en el hondo escondrijo de su interior, donde halla gran deleite y amparo y entonces padece aquellos terrores tan por de fuera y tan a lo lejos, que no sólo no le hacen temor, mas le causan alegría y gozo»[67]. Pero al sentir alguna turbación, invoca a los ángeles, pidiéndoles «cacen las raposas»; porque es oficio de ellos favorecer a este tiempo al alma. espantando y ahuyentando a los demonios.

Una vez alejadas todas las alimañas dañinas, puede el alma

66 Anotación a la canción 16 (adición de la segunda redacción) (Obras, III, 284. -E. PACHO, 1015).

gozar en unión con su Amado de todas las flores de virtudes que se abren y esparcen sus aromas al influjo de la mirada de Aquél. Juntándolas todas, hace con ellas un ramillete, «y así juntas las ofrece al Amado con gran ternura de amor y suavidad». Mas necesita para ello su ayuda; «sin su favor y ayuda no podría ella hacer esta junta y ofrenda». Y las junta y recoge, por cierto, fuertemente, de modo que formen como una pina que en sí contiene muchas piezas fuertes y fuertemente-abrazadas. Así es también la perfección del alma como una sola pieza, la cual contiene en sí fuerte y ordenadamente abrazadas muchas perfecciones y virtudes fuertes y dones muy ricos. Mientras el alma va formando este ramillete por el ejercicio de las virtudes, nada ha de perturbar la paz del monte en que esto se realiza, es decir, ninguna noticia, afecto ni advertencia particular ha de presentarse en las potencias del alma, a fin de que nada le impida su «asistencia de amor a Dios».

Pero aún hay otra cosa que turba su felicidad. Al tiempo del desposorio el Amado no está todavía permanentemente unido con ella. Y como su amor es tan grande y tan íntimo, esto le causa gran tormento cada vez que El se retira. De ahí que tema la sequedad como frío cierzo que mata toda flor. De ahí también que recurra a la oración y a los ejercicios espirituales para atajar ese peligro. Pero en este alto estado de vida interior que ha alcanzado ya, las cosas que Dios comunica al alma son tan interiores, que con ningún ejercicio de sus potencias puede alcanzarlas ni gustarlas. En vista de lo cual llama al austro, ese otro aire húmedo y apacible, con el que las flores se abren y derraman su fragancia: es el Espíritu Santo, que despierta o «recuerda los amores». «Porque cuanto este divino aire embiste en el alma, la inflama toda y la

67 Canción 16, v. 1 (Obras, III, 286. -E. PACHO. 1017).

regala y aviva, y despierta la voluntad y levanta los apetitos, que antes estaban caídos y dormidos, al amor de Dios».

Y lo que el alma le pide a este Espíritu es que sople o aspire, no en el huerto, sino por su huerto. «Porque es grande la diferencia que hay entre aspirar a Dios en el alma y aspirar por el alma es hacer Dios toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya le son dadas, renovándolas y moviéndolas de suerte que den de sí admirable fragancia y suavidad al alma. Bien así como cuando menean las especies aromáticas, que, al tiempo que se hace aquella moción, derraman la abundancia de su olor, el cual antes ni era tal ni se sentía en tanto grado». Así el alma no siempre está sintiendo y gozando sus virtudes. Antes bien están éstas en ella en esta vida, como flores en cogollo cerradas, o como especies aromáticas tapadas. Sin embargo algunas veces sopla el Espíritu Divino por el huerto del alma, y entonces «abre El todos estos cogollos de virtudes y descubre estas especies aromáticas de dones y perfecciones y riquezas del alma, y manifestando el tesoro y caudal interior, descubre toda la hermosura de ella».

Esta fragancia de las flores de virtudes «es en tanta abundancia algunas veces, que al alma le parece estar vestida de deleites y bañada en gloria inestimable; tanto, que no sólo ella lo siente de dentro, pero aun suele redundar tanto de fuera, que lo conocen los que saben advertir y les parece estar la tal alma como un delicioso jardín, lleno de deleites y rique- /as de Dios... Y no sólo cuando estas flores están abiertas se echa de ver esto en estas santas almas, pero ordinariamente traen en sí un no sé qué de grandeza y dignidad, que causa detenimiento y respeto a los demás».

En este aspirar del Espíritu Santo en alta manera se comunica también al alma el esposo Hijo de Dios. Es El quien ante lodo halla especial complacencia en contemplar ese arreo de llores tan espléndidas y olorosas en el alma, la cual por su

parte de nada gusta más que de complacer y deleitar al Amado. Este a s u vez llega a deleitarse y a apacentarse en ella y a transformarla en sí. de modo que está ya ella como «guisada, salada y sazonada con las dichas flores de virtudes», de cuyo sabor y suavidad gozan ambos amantes. «Porque ésta es la condición del Esposo: unirse con el alma entre la fragancia de estas flores»[68].

En medio de toda esta dicha, una pena le queda al alma y es la de no ser enteramente dueña de las fuerzas de su parte inferior, las cuales aún siguen promoviendo rebeliones en la parte sensitiva y dificultan la vida del espíritu. El alma se dirige, pues, ahora a esos desordenados movimientos y los conjura para que no pasen de sus propias fronteras o límites. Los llama «ninfas», porque procuran atraer con halagos y porfía. Y llama «Judea» a la parte inferior del alma, «porque es flaca y carnal y de suyo ciega, como lo es la gente judaica»[69]. Mientras los rosales de las potencias superiores del alma llevan y crían flores de virtudes y despiden ambarinos perfumes del Espíritu Santo, estas otras ninfas deben permanecer fuera en la cerca exterior o arrabales del sentido interior, y no tocar los umbrales, es decir, los primeros movimientos de la parte superior. (En esta estrofa no ya sólo el comentario, sino la misma estrofa parece rebuscada y por demás influenciada por el gusto de la época. La siguiente, por el contrario, encaja perfectamente en el cuadro del conjunto simbólico).

El alma suspira ansiosa nada menos que por la visión de Dios cara a cara. Le ha hallado ya en lo más escondido de ella misma y quisiera permanecer escondida en El. Cuando Dios se

68 Canción 17 (26) (Obras, III, 299 y 125 ss. -E. PACHO, 1073.811).

69 Canción 18 (31), v. 1 (Obras, III, 299 y 146. -E. PACHO 1029.851).

digna descubrirle la gloria y excelencia de su divinidad, nada de ello debe trascender a los sentidos exteriores, no sea que de ahí se le siga alguna perturbación o contratiempo. Sabe el alma que la flaqueza de su natural sucumbiría bajo el peso de la grandeza de lo que pasa en el monte, y esto estorbaría al espíritu la contemplación facial de Dios. De ahí que le gustaría sentir el contacto con la esencia divina en la propia sustancia-del alma, sin la compañía y participación molesta del cuerpo, y disfrutar de la contemplación de las maravillosas joyas con las que el mismo Dios la ha arreado y que son las noticias de Dios, ajenas a todos los sentidos y muy por encima de todos los modos de conocer comunes.

El Esposo a su vez también desea el matrimonio y se dispone a agraciar a su esposa con una excepcional pureza, gran fortaleza y subido amor, a fin de que pueda ser digna del fuerte y estrecho abrazo de Dios, y de esta manera viene a establecer en su alma una perfecta armonía. Cesa en ella toda voluble digresión de la fantasía, todo ímpetu de ira y toda debilidad y cobardía. Se allanan e igualan todos los montes, valles y riberas; es decir, desaparecen todos los actos que exceden de lo justo. Han de retirarse las aguas del dolor, han de enmudecer los vientos de la esperanza y apagarse los ardores de la pasión del gozo; se han de desterrar todos los miedos con los que el enemigo procura poner tinieblas y oscurecer la luz divina del alma.

Así es como podrá la esposa reposar del todo tranquila en los brazos del Amado, y habrá alcanzado tal grandeza y firmeza en su alma, que nada será capaz de hacerla tambalear ni vacilar. Y aun cuando conserva un sentimiento muy vivo por las faltas propias y ajenas, no le causan dolor ni tormento. Porque en este estado «le falta al alma lo que tenía de flaco en las virtudes y le queda lo fuerte, constante y perfecto de ellas. Porque, a modo de los ángeles que perfectamente estiman

las cosas que son de dolor sin sentir dolor y ejercitan las obras de misericordia de compasión, le acaece al alma en esta transformación de amor»[70]. Si todavía Dios le da a sentir y padecer en algunas cosas, es para que más merezca y se afervore en el amor, pero el estado de matrimonio ya no lleva consigo nada de eso.

Pues también la esperanza del alma que ha llegado a esta unión con Dios ha quedado apaciguada y satisfecha en cuanto en esta vida cabe, y nada tiene que esperar ni desear en este mundo. En cuanto a las afecciones del gozo, «es tanta la que ella ordinariamente goza, que a manera de la mar ni mengua por los ríos que de ella salen ni crece por lo que en ella entra». Cierto que no le faltan gozos accidentales, y aun ordinariamente los tiene sin cuento, pero «no por eso en lo que es sustancial comunicación de espíritu se le aumenta nada, porque todo lo que de nuevo le puede venir ya ella se lo tenía». En esto tiene en alguna manera «la propiedad de Dios, el cual, aunque en todas las cosas se deleita, no se deleita en ellas como en Sí mismo, porque tiene El en Sí eminente bien sobre todas ellas».

Así todas las novedades en gozos y gustos sólo le sirven al alma de recordar y reavivar el deleite de la unión. Si alguna vez se le ofrecen cosas de gozo y de alegría, luego se acuerda de ese otro bien inmensamente mayor que tiene en sí y se convierte a gozar de él. Y todo lo que le ponen de nuevo esas novedades en comparación de lo sustancial que ella ya en sí tiene «es tan poco..., que le podemos decir nada...; pero es cosa admirable de ver que con no recibir esta alma novedades de deleites, siempre le parece que las recibe de nuevo y también que siempre se las tenía».

«Pero si quisiéramos hablar de la iluminación de gloria que

70 Canción 20 (29) (Obras, III, 307 y 138. -E. PACHO, 1038.845).

en este ordinario abrazo que tiene dado al alma algunas veces hace en ella, que es cierta conversión espiritual a ella, en que la hace ver y gozar por junto este abismo de deleites y riquezas que ha puesto en ella, nada se podría decir que declarase algo de ello. Porque a manera del sol cuando de lleno embiste la mar, esclarece hasta los profundos senos y cavernas y parecen las perlas y venas riquísimas de oro y otros minerales preciosos, etc., así este divino Sol del Esposo, convirtiéndose a la esposa, saca... a la luz las riquezas del alma... En la cual iluminación aunque es de tanta excelencia no se le acrecienta nada a la tal alma, sino sólo sacarle a luz a que goce lo que antes tenía».

Así iluminada, clarificada y fuertemente afirmada y asentada en Dios, ya no perturban ni espantan con sus terrores los demonios al alma. «Ninguna cosa la puede llagar ni molestar». Estando ya centrada en Dios, goza de la perfecta paz que sobrepuja a todo sentido y no es posible expresarla con palabras humanas [71].

«Entrádose ha la esposa en el ameno huerto deseado». El mundo entero ha quedado ya a la espalda, está ultimada la preparación. En el periodo de desposorios que ha precedido esta esposa se ha mantenido fiel, saliendo airosa de la prueba. Es El, el tan ansiado, en quien ahora ella se transforma. Porque «se hace tal junta de las dos naturalezas y tal comunicación de la divina a la humana, que, no mudando alguna de ellas su ser, cada una parece Dios. Aunque en esta vida no puede ser perfectamente, aunque es sobre todo lo que se puede decir y pensar»[72]. Porque, en fin, el alma «halla en este estado mucha más abundancia y henchimiento de Dios, y más segura y estable paz y más perfecta suavidad sin comparación

71 Canción 21 (30) (Obras, III, 315 y 144. -E. PACHO, 1046.849).

72 Canción 22 (27), v. 2 (Obras, III, 321 y 133. -E. PACHO, 1053.842).

que en el desposorio espiritual». Vese acogida y envuelta en los brazos divinos con un verdadero y estrecho abrazo espiritual, viviendo vida de Dios, y dejando reclinar su cuello en los brazos del Amado, el cual le comunica su propia fortaleza, transformando su flaqueza en la misma fortaleza de Dios.

El lugar donde ella ha entrado es un nuevo paraíso. El matrimonio se consuma debajo del manzano. Allí es donde la fiel esposa es instruida en los profundísimos y maravillosos misterios de Dios, sobre todo en los dulcísimos misterios de la Encarnación y Redención.

Así como en el Paraíso, comiendo de la fruta prohibida del árbol, la humana naturaleza fue estragada y perdida, así en el árbol de la Cruz fue redimida y reparada, y allí en lo alto de la Cruz es donde el Esposo divino alargó al alma su esposa la mano de su gracia y misericordia y por medio de su Pasión y Muerte hizo cesar la enemistad que por el pecado original había entre el hombre y Dios. Debajo del árbol del Paraíso terrenal la madre (la naturaleza humana) fue violada por el pecado en la persona de los primeros padres. Debajo del árbol de la Cruz se devuelve la vida al alma. El Desposorio que se hizo en la Cruz no es, desde luego, exactamente el mismo que el místico de que aquí se trata: aquel se consuma en el bautismo y de una vez para cada alma, mientras que este otro desposorio místico va ligado a la obra de perfeccionamiento personal y se va haciendo poco a poco dependientemente de la generosidad del alma. Pero en el fondo vienen a ser la misma unión [73].

73 La declaración de la canción 23 (28) (Obras, III, 326 y 136. -E. PACHO, 1057.844), está en la segunda redacción muy ampliada. Entre sus añadiduras está la comparación entre el desposorio que se hace en el bautismo y el desposorio místico. Parece responder a un propósito de acercar entre sí la unión por gracia y la unión mística.

e) El símbolo de esposa y la cruz

(Matrimonio místico. Creación, Encarnación y Redención)

Hemos llegado ya aquí a un punto capitalísimo y hemos de hacer un intento de avanzar un poco más allá de lo que los comentarios explícitos del Santo nos llevan.

Es para nosotros la Cruz el símbolo de la Pasión y Muerte de Cristo, y de todo lo que con éstas guarda relación, como su causa y clave de explicación. La Cruz nos recuerda, de un lado, el fruto de la muerte de Cristo: la recuerda, de un lado, el fruto de la muerte de Cristo: la Redención. Pero no olvidemos que en íntima relación con la Redención tenemos la Encarnación como condición previa para la Pasión y Muerte redentoras, y el pecado, como causa o motivo de ambas.

Ya adelantamos antes la idea de que los sufrimientos de la noche oscura son una participación en la Pasión de Cristo y, principalmente, en el tormento principal de la misma: el abandono de Dios. Esta idea está expresamente confirmada en el Cántico espiritual, donde el ansia de ver al Dios escondido constituye el martirio que domina todo el camino místico. Martirio que no cesa ni en medio de la felicidad de la unión matrimonial: antes bien, al crecer el conocimiento y amor de Dios, en cierto modo aumenta también aquél, puesto que entonces presiente más claramente lo que la clara e inmediata visión de Dios tiene reservado al alma. (Esto está puesto más de relieve en la segunda redacción).

¿Pero qué angustia humana, por más dolorosa que sea, podrá medirse con la de la Pasión de Cristo, quien durante toda su vida gozó de la visión beatífica, hasta que por propia y libre decisión se privó de este gozo la noche de Getsemaní? No hay espíritu ni corazón humanos que sean capaces de penetrar el misterio insondable de esa privación, como no lo son para imaginarse siquiera ni sentir lo que puede ser la

visión beatífica. Solamente El, el único que la sufrió, puede ser capaz de dar a probar algo de ella a los que para esa gracia tiene destinados, en la intimidad de la unión que se realiza en el matrimonio espiritual. A El sólo estuvo reservado el sentir de toda su profundidad el abandono divino y solamente El lo pudo padecer, por ser Dios y hombre a un tiempo. Como Dios, era incapaz de sufrimientos; como puro hombre, no habría podido conocer el bien de que se privaba. Así la Encarnación vino a ser la condición previa para este tormento de la pasión, y la naturaleza humana, al ser apta para sufrir y sufriendo de hecho, se convirtió en instrumento de redención. La causa motiva de la pasión redentora y, por lo mismo, de la Redención, fue la naturaleza humana, en cuanto capaz de caer y caída de hecho[74]. Por el primer pecado, la naturaleza humana perdió, en la persona del primer hombre, su dignidad, su perfección originaria y su elevación al orden de la gracia. Pero es de nuevo elevada en cada alma, que mediante el bautismo ha nacido de nuevo y ha sido elevada a la dignidad de hija de Dios; y es, por último, como coronada en las almas escogidas que llegan a la unión matrimonial con el Redentor. Todo esto se realiza a la sombra del árbol de la Cruz, como fruto maduro de la muerte del Señor y como participación en esa muerte redentora.

Pero ¿cómo entender que el lugar de la elevación o reparación sea el mismo que el de la caída, que el árbol de la Cruz y el del Paraíso terrenal sean el mismo? La solución me parece estar en el misterio del pecado. El árbol del Paraíso, cuyo fruto fue vedado al hombre, era precisamente el árbol de la

74 El pecado y la necesidad de redención no son, a nuestro entender, el único motivo de la Encarnación. Un motivo más adecuado de ésta nos parece ser la ordenación de la creación a ser perfeccionada y consumada por Cristo. También San Juan de la Cruz sabe de un motivo de la Encarnación independiente de la caída original. Cfr. Romances, (Obras, III, 328 ss. -E. PACHO, 31).

ciencia del bien y del mal. Un verdadero conocimiento experimental del mal y de su radical oposición al bien únicamente podían los hombres adquirir obrando el mal, haciéndolo. Así podemos considerar el árbol del Paraíso como el símbolo de la naturaleza humana en su pecabilidad, y el pecado real, lo mismo el primero que los subsiguientes, con todas sus consecuencias, como su fruto.

Pero la consecuencia más terrible del pecado y, por tanto, índice y revelación de su terribilidad, es la pasión y muerte de Cristo. De esta manera viene a ser la Redención fruto del árbol del Paraíso en varios sentidos, porque fue el pecado el que movió a Criso a cargar con su pasión y muerte, porque fue el pecado en todas sus formas y manifestaciones el que crucificó a Cristo, y porque por todo esto se convirtió él en instrumento de redención. Pues bien, el alma unida a Cristo llega por la participación en la Pasión del Crucificado (es decir, en la noche oscura de la contemplación), al «conocimiento del bien y del mal», adquiriendo experiencia de su fuerza redentora. Siempre se insiste, en efecto, de una forma y de otra, en que el alma se purifica precisamente mediante ese padecer agudísimo y vivísimo, causado por el propio conocimiento (como reconocimiento de la propia íntima condición pecadora).

Hemos de hacer aquí otra advertencia más, y es que la unión mística hay que concebirla también como una participación en la Encarnación. Hay, en efecto, una estrecha relación entre ambos misterios. Así se desprende también de los giros y expresiones que el Santo emplea al hablar del matrimonio espiritual. Cuando nos habla de «tal junta humana», que el alma unida en matrimonio espiritual con Dios parece Dios, se nos viene a las mentes la unión de las dos naturalezas de Cristo en la unión hipostática". Los teólogos gustan cabalmente

75 Canción 22, v. 2 (Obras, III, 321. -E. PACHO, 1052).

de calificar la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios como un matrimonio con la humanidad[76].

Mediante la Encarnación Dios hombre se abrió una vía de comunicación con cada alma y en cierto modo vuelve a encarnarse y hacerse hombre cada vez que un alma se le entrega tan sin reservas que pueda ser elevada hasta el matrimonio místico. Cierto que se da una diferencia esencial, porque en Cristo Jesús ambas naturalezas se unen en una persona. Mientras que en el matrimonio místico entran en contacto y se unen dos personas, manteniendo su dualidad. Pero también mediante la mutua entrega surge una unión que se parece y acerca a la hipostática. Ella abre las almas a la infusión de la gracia divina, y por la absoluta y total sumisión de la propia voluntad a la divina, el Señor queda con las manos libres para poder disponer de tales almas como si fueran miembros de su propio cuerpo. Ya no viven su propia vida sino la de Cristo, ya no sufren su propia pasión sino la Pasión de Cristo. Se alegran, por la misma razón, de la vida y gracias místicas que el señor comunica a otras almas, cuando la centella del amor divino las toca y el vino de dicho amor las ponen en una santa embriaguez [77].

El alma que ha llegado al matrimonio espiritual está metida «en la interior bodega», es decir, en el más alto grado de amor. El Santo enumera y distingue aquí siete grados de amor, correspondientes a los siete dondes del Espíritu Santo,

76 San Juan de la Cruz en su romance sobre la creación habla de la Encarnación como de un desposorio con la naturaleza humana (Obras, III, 328 ss. -E. PACHO, 31). Y hasta da este desposorio como el motivo de la creación. Es sorprendente que en dicho romance no **se** mencione para nada la caída original. La Redención aparece como una liberación del yugo de la ley.

77 Cfr. la declaración a la canción 25 (16) (Obras, III, 335 y 85. -E. PACHO, 1065.806).

considerando el del temor como el último y más perfecto de dichos dones. «Cuando el alma llega a tener en perfección el espíritu de temor, tiene ya en perfección el espíritu de amor, por cuanto aquel temor, que es el último de los siete dones, es filial, y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre»[78].

En esta íntima unión el alma llega a beber del mismo Amado. «Así como la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma, o por mejor decir, que el alma se transforma en Dios..., según la sustancia de ella y según sus potencias espirituales. Porque según el entendimiento bebe sabiduría y ciencia, según la voluntad bebe amor suavísimo y según la memoria bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria»[79].

Al salir de su profundo embebecimiento (no se trata en modo alguno de interrupción de la unión sustancial, sino únicamente de cesación de su redundancia en las potencias), el alma no «sabe cosa»; «porque aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió la hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes había y aun lo que sabe todo el mundo, en comparación de aquel saber, es pura ignorancia... De más de esto, aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios... no la deja advertir a cosa alguna del mundo: porque no sólo de todas las cosas, mas aún de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor... Está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal; porque

78 Canción 26 (17), v. 1 (Obras, III, 343 y 91. -E. PACHO, 1073.811).

79 Canción 26 (17), v. 2 (Obras, III, 345 y 92. -E. PACHO. 1077.814).

está tan inocente, que no entiende el mal ni cosa juzga a mal; y oirá cosas muy malas y las verá con sus ojos, y no podrá entender que lo son». (Esto no se opone a lo que poco antes se ha dicho, o sea, que la contemplación infunde conocimiento del bien y del mal. Aquel conocimiento es propio de los comienzos de la vida mística, y el no saber del mal, propio de esta otra inocencia restaurada, pertenece a las cimas de la perfección).

Por lo demás este «no saber cosa» del alma en este grado no se ha de entender como que «pierde allí los hábitos de las ciencias adquiridos que tenía, que antes se le perfeccionan con el más perfecto hábito, que es el de la ciencia sobrenatural que se le ha infundido. Aunque ya esos hábitos no reinan en el alma de manera que tenga necesidad de saber por ellos, aunque no impide que algunas veces sea. Porque en esta unión de sabiduría divina se juntan estos hábitos con la sabiduría superior de las otras ciencias, así como juntándose una luz pequeña con otra grande, la grande es la que priva y luce y la pequeña no se pierde, antes se perfecciona, aunque no es la que principalmente luce... Pero las noticias y formas particulares de las cosas y actos imaginarios y cualquier otra aprensión que tenga forma y figura, todo lo pierde e ignora en aquel absorbimiento de amor. Y eso por dos causas: la primera, porque como actualmente queda absorta y embebida el alma en aquella bebida de amor, no puede estar en otra cosa actualmente... La segunda, y principal, porque aquella transformación en Dios de tal manera la conforma con la sencillez y pureza de Dios (en la cual no cabe forma ni figura imaginaria), que la deja limpia y pura y vacía de todas las formas y figuras que antes tenía[80].

80 Canción 26 (17), v. 4 (Obras, III, 349 y 95. -E. PACHO, 1077.814).

Con todo, este no saber no dura sino lo que dura el efecto de aquel amor. Pues este beber en la interior bodega tiene también otro efecto: hace que reemplace al hombre viejo otro hombre totalmente nuevo. Antes de que el alma entre en este estado de perfección, «aunque más espiritual sea, siempre le queda algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones suyas, ahora espirituales, ahora naturales, tras de que se anda procurando apacentarlos en seguirlos y cumplirlos». Al entendimiento suele quedarle algo de sus antiguas ganas de saber, la voluntad se deja llevar de algunos gustillos y apetitos propios. Todavía le apetece poseer algunas cosillas, guarda asimientos y preferencias, busca la estima de los demás y tienen puntillos de honra, tocante a comida y bebida gusta más de esto que de aquello, es presa de cuidados impertinentes, de variedad de gozos, dolores, esperanzas y temores. Tal es el ganado tras el que se andan estas almas «hasta que, entrándose a beber en esta interior bodega, lo pierden todo, quedándose... hechos todos en amor»[81].

En el matrimonio espiritual Dios hace al alma objeto de un amor que no hay amor de madre que se le pueda comparar. Allí «le da su pecho», es decir, les descubre sus secretos como amigo y le comunica la ciencia sabrosa de la Teología Mística, la ciencia secreta de Dios. Ella, a su vez, se entrega a Dios con entrega total, «sin dejar cosa». Quiere ser toda suya y no tener ya más en sí cosa que no sea El. Y como Dios ha quitado de ella todo lo que podía atar su corazón, puede entregarse no sólo según la voluntad, sino de hecho absolutamente sin reservarse nada. Ni primeros movimientos siente ya levantarse contra lo que sea voluntad de Dios. No sabe otra cosa sino

81 Canción 26 (17), v. 5 (Obras, III, 351 y 97. -E. PACHO, 1078.814).

amar y andar siempre en deleites de amor con el Esposo. Ha llegado ya a aquel estado, «cuya forma y ser es el amor». Ella «todo es amor, si así se puede decir, y todas sus acciones son amor, y todas sus potencias y caudal de su alma emplea en amar... Como el alma ve que su Amado nada aprecia ni de nada se sirve fuera del amor, de aquí es que, deseando ella servirle perfectamente, todo lo emplea en amor puro de Dios... Así como la abeja saca de todas las hierbas la miel que allí hay, y no se sirve de ellas más que para esto, así también de todas las cosas que pasan por el alma, con gran facilidad saca ella la dulzura de amor que hay»[82].

Y la razón de que Dios sólo del amor y de sus manifestaciones se agrade es porque todas nuestras obras y todos nuestros trabajos nada son a los ojos de Dios. Nada podemos darle en ellos ni nada de eso ha menester ni lo desea. «Si de algo se sirve es de que el alma se engrandezca; y como no hay otra cosa en que más la pueda engrandecer que igualándola consigo, por eso solamente se sirve de que le ame, porque la propiedad del amor es igualar al alma que ama con la cosa amada. De donde porque el alma aquí tiene perfecto amor, por eso se llama esposa del Hijo de Dios, lo cual significa igualdad con El, en la cual igualdad de amistad todas las cosas de los dos son comunes a entrambos»[83].

Está, pues, el alma, con todo lo que es y tiene, ocupada en el servicio de Dios, tan natural le es a ella trabajar por El y por su honra, que muchas veces lo hace sin pensarlo y sin darse cuenta de que está trabajando para Dios. Antes se entregaba a muchas y diversas ocupaciones u oficios «no provechosos». Porque todos cuantos hábitos de imperfecciones tenía, tantos

82 Hacia el fin de la declaración de la canción 27 (19) (Obras III, 356 y 104. -E. PACHO, 1086.817).

83 Anotación a la canción 28 (Obras, III, 356. -E. PACHO, 1087).

oficios podemos decir que ejercitaba: hábito de hablar cosas útiles y de pensarlas y obrarlas, sin mirar en ello a la mayor perfección del alma, cumplimientos, procurar parecer bien, etc. Todos estos oficios u ocupaciones los ha dejado ya: «porque ya todas sus palabras y pensamientos y obras son de Dios y enderezadas a Dios»". Ya no tiene otro ejercicio o empleo que el de amar. Todas sus facultades se mueven ya por el amor y en el amor.

Y esto puede afirmarse lo mismo para el ejercicio de la oración que para otros empleos u ocupaciones en cosas temporales. Antes de que se realizase la unión perfecta de amor, le convenía al alma ejercitar el amor así en la vida activa como en la contemplativa. Mas en este estado «no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores que le puedan impedir un punto de aquella asistencia de amor a Dios». Y esto, aunque se trate de obras que parezcan redundar en honra y servicio de Dios. Porque ante Dios más valor tiene «un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parezca que no hace nada, que todas esas otras obras juntas»[85].

Si el mundo da por perdida a un alma que no quiere saber nada de sus cosas y pasatiempos, ella acepta de buena gana tal imputación o murmuración. Lo confiesa espontánea y resueltamente: sí, me hice perdidiza, pero fui ganada. El haberse perdido equivale para ella a ganancia. El enamorado «no pretende ganancia ni premio, sino sólo perderlo todo y asi mismo en su voluntad por Dios», lo cual, traducido a lenguaje espiritual, quiere decir que en su trato con Dios el alma ha dejado todos los caminos y vías naturales y que sólo trata ya con El en fe y amor. De esta manera está ella ganada para

84 Canción 28 (Obras, III, 357. -E. PACHO, 1087).

85 Anotación a la canción 29 (Obras, III, 361. -E. Pacho, 1095).

Dios, «porque de veras se ha perdido a todo lo que no es Dios»[86].

Ahora todo está ganado para el alma, adornada como está con las flores y esmeraldas de escogidas virtudes, las cuales juntas y entretejidas en forma de guirnaldas forman un acabado y preciosísimo adorno para su vestidura nupcial. Y aun las almas santas todas forman cada una y todas ellas juntas una guirnalda para la cabeza del Esposo Cristo.

Todas las flores con las que se adorna el alma son regalo del Amado. El cabello, que ata y sujeta las flores en la guirnalda, es la voluntad, y su amor es el vínculo y la atadura de la perfección (Col 3, 14). Sin esa atadura o vínculo las virtudes se desatarían y destruirían. El amor ha de ser fuerte para poder sujetar la guirnalda de las virtudes. Si así lo es y se mantiene sincero y entero en la fe. Dios mirará al alma con agrado y amor, y se quedará prendado de ella. «Grande es el poder y la porfía del amor, pues el mismo Dios prenda y liga». Y Dios «tiene tal condición, que si le llevan por amor y por bien, le harán hacer cuanto quisieren; y si de otra manera, no hay que hablar ni poder con El, aunque hagan extremos». El alma ha probado experimentalmente esta verdad, y reconoce que sin mérito por su parte Dios le ha hecho grandísimas mercedes y todo lo atribuye, no a sí, sino a Dios[87]. Si ha hallado gracia a los ojos del Esposo divino, todo ha sido efecto de la mirada amorosa de Este, que con su gracia la ha dejado tan hermosa que ha merecido ser amada del modo más tierno por El.

Dios no puede amar cosa fuera de sí. Por eso «amar Dios al alma es meterla en cierta manera en Sí mismo igualándola consigo, y así ama al alma en Sí consigo con el mismo amor

86 Canción 29, v. 5 Obras, III, 365. -E. PACHO, 1095).

87 Anotación para la canción 32 (Obras, III, 380. -E. PACHO,1109).

con que El se ama, y por eso en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios; porque, puesta en esta gracia y alteza, en cada obra merece al mismo Dios». Obrar en gracia significa para el alma lo mismo que mirar a Dios. Alumbrados y elevados por la gracia, pueden los ojos de su espíritu ver lo que antes permanecía invisible para su ceguera: «grandeza de virtudes, abundancia de suavidad, bondad inmensa, amor y misericordia en Dios, beneficios innumerables que de El había recibido». Nada de eso era capaz de ver ni adorar antes. «Porque es grande la rudeza y ceguera del alma que está sin su gracia». El alma que no está ¡lustrada por el amor de Dios no se acuerda del deber de reconocer y agradecer las gracias divinas ni cae en la cuenta de ello. «Que hasta aquí llega la miseria de los que viven, o, por mejor decir, están muertos en pecado»[88].

Una vez que Dios ha librado al alma de sus pecados y fealdades, «nunca más le da en cara con ellos ni por eso le deja de hacer más mercedes». Pero al alma no le conviene olvidar sus pecados primeros. De esta manera no se volverá presumida, tendrá siempre materia de agradecer, y podrá confiar más y más, para más recibir. El recuerdo de su primer estado feo y vergonzoso le sirve para aún gozarse más en la compañía de su Esposo divino. Porque si de sí estaba morena y ennegrecida por el pecado, ahora ve que la mirada de Dios la ha dejado vestida de hermosura y digna de recibir nuevas y mayores gracias. Y, en efecto, recibe «gracia sobre gracia» (Jn 1, 16).

«Porque cuando Dios ve al alma graciosa en sus ojos, mucho se mueve a hacerle más gracia, por cuanto en ella mora bien agradado... de manera que, si antes que estuviese en su gracia, por Sí solo la amaba, ahora que ya está en su

88 Fin de la declaración de la canción 32 (Obras III, 384. -E. PACHO, 1115ss.).

gracia no sólo la ama por Sí, sino también por ella; y así, enamorado de su hermosura... siempre le va El comunicando más amor y gracia, y como la va honrando y engrandeciendo más, siempre se va más prendando y enamorando de ella... ¿Quién podrá decir hasta dónde llega lo que Dios engrandece un alma cuando da en agradarse de ella? No hay poderlo ni aun imaginar; porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién es El» [89].

Por amor al Amado el alma ha escogido vivir en soledad, es decir, se ha privado y abstraído de todo lo terreno. Sin embargo, en esa misma soledad vivía antes entre cuidados y trabajos. Mas ahora Dios la ha llevado a una nueva y más perfecta soledad, donde halla descanso y satisfacción. «En esta soledad que el alma tiene de todas las cosas, en que está sola con Dios, El la guía y mueve y levanta a las cosas divinas». Y «El mismo a solas es el que obra en ella sin otro algún medio. Porque esta es la propiedad de esta unión del alma con Dios en matrimonio espiritual, hacer Dios en ella y comunicársele por Sí sólo, no por medio de ángeles ni por medio de habilidad natural; porque los sentidos exteriores e interiores y todas las criaturas, y aun la misma alma, muy poco hacen al caso para ser parte para recibir esas grandes mercedes sobrenaturales que Dios hace en este estado... No la quiere dar otra compañía, aprovechándola y fiándola de otra que de Sí solo»[90].

Desde las altas cimas de esta perfección suben ahora vehementes las ansias de esta alma por gozar de la visión beatífica: por subir al monte del conocimiento esencial de Dios en el Verbo, y al collado de esa sabiduría, cual agua pura, la va a limpiar de toda mancha de ignorancia.

A medida que crece el amor crece también y se hace más

89 Canción 33 (Obras, III, 386 ss. -E. PACHO, 1115 ss.).

90 Canción 35 Obras, III, 393 ss. -E. pacho, 1121 ss.).

intenso el deseo de entender clara y desnudamente las verdades divinas y de adentrarse más y más en los abismos de los incomprensibles juicios y misterios divinos. «Y a trueque de esto le sería grande consuelo y alegría entrar por todos los aprietos y trabajos del mundo, y por todo aquello que le pudiese ser medio para esto por dificultoso y penoso que fuese... De donde también por esta espesura, en que aquí el alma desea entrar, se entiende harto propiamente la espesura y multitud de los trabajos y tribulaciones en que desea esta alma entrar, por cuanto le es sabrosísimo y provechosísimo el padecer; porque el padecer le es medio para entrar más adentro en la espesura de la deleitable sabiduría de Dios. Porque el más puro padecer trae más íntimo y puro entender, y, por consiguiente, más puro y subido gozar, porque es de más adentro saber. Por tanto no se contentando con cualquier manera de padecer, dice: entremos más adentro en la espesura, es a saber, hasta los aprietos de la muerte, por ver a Dios...»

«¡Oh, si se acabase de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios que son de muchas maneras, si no es entrando en la espesura del padecer de muchas maneras, poniendo en eso el alma su consolación y deseo! ¡Y cómo el alma que de veras desea sabiduría divina desea primero el padecer para entrar en ella, en la espesura de la Cruz!... Porque para entrar en estas riquezas de su sabiduría, la puerta es la Cruz, que es angosta»[91].

La Cruz es la que conduce y lleva a las subidas cavernas, es decir, a «los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino... Cada misterio de lo que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría y tiene

91 Canción 36 (Obras, III, 398 ss. -E. PACHO, 1125 ss.).

muchos senos de juicios suyos muy ocultos de predestinación y presciencia en los hijos de los hombres... Tanto que, por más misterios y maravillas que han descubierto los Santos y doctores y entendido las santas almas en este estado de vida, les quedó lo más por decir y aun por entender, y así hay mucho que ahondar en Cristo», en quien moran todos los tesoros y sabiduría escondidos (Cl 2, 3). Tesoros a los que el alma no tiene acceso si «no pasa primero por la estrechura del padecer interior y exterior a la divina sabiduría. Porque aun a lo que en esta vida se puede alcanzar de estos misterios de Cristo, no se puede llegar sin haber padecido mucho y recibido muchas mercedes intelectuales y sensitivas de Dios y habiendo precedido mucho ejercicio espiritual, porque todas estas mercedes son más bajas que la sabiduría de los misterios de Cristo, porque todas son disposiciones para venir a ello»[92]. El gozar de estos misterios es el mosto, que en común gustan ambos amantes.

Pero lo que sobre todo pretende el alma «es la igualdad de amor con Dios, que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado. Y como el alma ve que con la transformación que tiene en Dios en esta vida, aunque es inmenso el amor, no puede llegar a igualar con la perfección de amor con que de Dios es amada, desea la clara transformación de gloria en que llegará a igualar con el dicho amor». Entonces el alma amará a Dios «con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada: que siendo El dado al alma para la fuerza de este amor, supone y suple en ella, por razón de la tal transformación de gloria, lo que falta en ella»[93].

92 Canción 37, v. 3 Obras, III, 406. -E. PACHO, 1133 ss.).

93 Canción 38, v. 1 y 2 (Obras, III, 410. -E. PACHO, 1136 ss.).

Junto con la perfección del amor espera el alma la eterna gloria, es decir, la visión de la esencia divina, a la que Dios la predestinó desde la eternidad. A ésta, a la gloria eterna, no la nombra sino en segundo lugar, porque el amor tiene su asiento en la voluntad y es lo primero que ahora se le pone a ella delante; además, porque lo propio del amor es dar y no precisamente recibir, y lo propio del entendimiento, que es sujeto de la gloria, es recibir y no dar. Por eso «embriagada del amor, no se le pone la gloria que Dios le ha de dar, sino darse ella a El, en entrega de verdadero amor sin algún respecto de provecho». Por lo demás, «en la primera pretensión se incluye la segunda..., porque es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios». A esta visión divina predestinó Dios al alma desde la eternidad. Pero es algo que ningún ojo lo vio, ni ningún oído lo oyó ni cayó en corazón de hombre (1Cr 2, 9; Isaías 64, 4). Pero lo que de ella llega a barruntar el alma es algo tan grande, que para expresarlo no hay otra palabra que aquello (que me diste el otro día).

No es posible dar una explicación de este misterioso aquello. El Señor se refirió a él por medio de siete distintas expresiones y comparaciones. «Al que venciere le daré a comer del árbol de la vida que está en el paraíso de mi Dios» (Apoc 2, 7). «Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida» (Ibid. 2, 10). «Al que venciere le daré el maná escondido y le pondré una piedrecilla blanca y en la piedrecilla escrito un nombre nuevo, que nadie lo sabe sino el que lo recibe» (Ibid. 2, 17). «Al que venciere y guardare mis obras hasta el fin le daré potestad sobre las gentes, y las regirá con vara de hierro y como un vaso de barro se desmenuzarán, así como yo también la he recibido de mi Padre, y le daré la estrella de la mañana» (Ibid. 2, 26-27). «El que venciere será vestido con vestiduras blancas, y no borraré su nombre del libro de la vida y confesaré su nombre delante de mi Padre» (Ibid. 3, 5). «Al

que venciere le haré columna del templo de mi Dios, y no saldrá fuera ya jamás, y escribiré sobre él el nombre de mi Dios y el nombre de la ciudad de mi Dios, la Jerusalén nueva, la que desciende del cielo de mi Dios, y también mi nombre nuevo» (Ibid. 3, 12). «Al que venciere yo le haré sentarse conmigo en mi trono, como yo vencí y me senté con mi Padre en su trono» (Ibid. 3, 21). Hasta aquí son palabras del Hijo de Dios para dar a entender aquello. Y es que lo inefable no se deja encerrar en palabras humanas [94].

El alma en el matrimonio espiritual no está del todo ignorante de ese aquello inmenso e inefable. La transformación en Dios le va dando algunos barruntos y como prendas: el aspirar del aire, que es una aspiración de ese mismo Espíritu, el Espíritu de amor que el Padre y el Hijo juntos aspiran, y que «es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación, si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado. Y esta tal aspiración del Espíritu Santo en el alma, con que Dios la transforma en Sí, le es a aquella de tan subido y delicado y profundo deleite, que no hay decirlo por lengua moral, ni el entendimiento humano en cuanto tal puede alcanzar algo de ello... Y en la transformación que el alma tiene en esta vida pasa esta misma aspiración de Dios al alma y del alma a Dios con mucha frecuencia con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado, como en la otra vida... Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta... Porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por anticipación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra

94 Canción 38, v. 5 (Obras, III, 412 ss. -E. PACHO, 1139 ss.).

de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad? Pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma; porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia, sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza»[95].

En el aspirar del alma siente el alma en su interior la dulce voz de su amado a la que ella une la suya propia en sabrosa jubilación. Así como la filomena o ruiseñor suele cantar en la primavera, pasados ya los fríos, lluvias y los cambios de tiempo en invierno, así es como se deja oír también el canto del amor en esta nueva primavera del alma, cuando ella, pasadas todas las tempestades y casos varios de la vida, y «desnuda y purgada de las imperfecciones, penalidades y nieblas, así del sentido como del espíritu, siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría del espíritu, en la cual siente la dulce voz del Esposo...; en cuyo refrigerio y amparo y sentimiento sabroso ella también, como dulce filomena, da su voz con nuevo canto de jubilación a Dios, juntamente con Dios que la mueve a ello. Que por eso El da su voz a ella, para que ella en uno la dé junto con El a Dios; porque esa es la pretensión y deseo de El, que el alma entone su voz espiritual en jubilación a Dios».

Para que esta voz sea perfecta tiene que brotar del conocimiento y asimilación de los misterios de la Encarnación. Y como todas las obras que el alma hace en esta unión son perfectas, de ahí es que esta voz de jubilación sea perfecta y dulce para Dios, y dulce también para el alma, aunque todavía no sea tan perfecta como el cantar nuevo de la vida gloriosa[96].

95 Canción 39, v. 1 Obras, III, 416 ss. -E. PACHO, 1142 ss.)

96 Canción 39, v. 2 Obras,. III, 419.-E. PACHO, 1146ss.).

También se revela Dios al alma aquí como creador y conservador de todas las cosas (como soto con su multitud y variedad de animales y plantas), y le da a conocer la gracia, sabiduría y belleza que Dios ha ido sembrando en cada criatura, así como en sus mutuas relaciones y en la armoniosa ordenación de unas a otras. Y todo esto pasa al alma «en la noche oscura» de la contemplación, recibiendo todas esas noticias pasivamente, sin que pueda dar cuenta de las mismas. Más tarde las verá «en la noche serena» de la clara visión de Dios [97].

Por fin. la llama del amor divino se acaba de transformar en el amor consumado y perfecto que no causa en el alma pena ni dolor. «Lo cual no puede ser sino en el estado beatífico, donde ya esta llama es amor suave... Por tanto, no da pena de variedad en más o menos, como hacía antes que el alma llegase a la capacidad de este perfecto amor».

En esta vida la transformación nunca es sin dolor, ni siquiera en los grados más altos de amor, y el natural siempre padece alguna manera de pena y detrimento... «lo uno, por la transformación beatífica, que siempre echa menos en el espíritu; lo otro, por el detrimento que padece el sentido flaco y corruptible con la fortaleza y alteza de tanto amor, porque cualquiera cosa excelente es detrimento y pena a la flaqueza natural... Pero en aquella vida beatífica ningún detrimento ni pena sentirá, aunque su entender será profundísimo y su amor inmenso, porque para lo uno le dará Dios habilidad y para lo otro fortaleza, consumando Dios su entendimiento con su sabiduría y su voluntad con su amor»[98].

El alma está esperando esta consumación beatífica con la profunda paz que le infunde la certidumbre de estar dispuesta y aparejada para recibirla y de que por ningún lado tiene peligro que temer. El demonio, enemigo declarado del alma, está

97 Canción 39, v. 3 y 4 Obras, III, 421. -E. PACHO, 1148 ss.).
98 Canción 39, v. 5 (Obras. III, 423. -E. PACHO, 1149 s.).

tan vencido y tan de retirada, que ya no osa comparecer. Ninguna criatura barrunta ya nada de lo que ella goza en lo escondido de su interior recogimiento en Dios. Ya no la asedian las pasiones y apetitos que amenazaban su sosiego y quietud. La parte sensitiva del alma con sus potencias está tan purgada y espiritualizada, que puede participar en los bienes y deleites espirituales de que en su interior goza con Dios.

Lo que esas potencias no pueden hacer, por cierto, es gozar de las mismas aguas de los dichos bienes espirituales, como no sea cierta distancia, a vista de ellas. «Porque esta parte sensitiva con sus potencias no tiene capacidad para gustar esencial y propiamente de los bienes espirituales, no sólo en esta vida, pero ni aún en la otra; sino por cierta redundancia del espíritu reciben sensitivamente recreación y deleite de ellos, por el cual deleite estos sentidos y potencias corporales son atraídos al recogimiento interior, donde está bebiendo el alma las aguas de los bienes espirituales». Ellas, las potencias corporales, las pasiones de la parte sensitiva, descienden ya, cual jinetes de su cabalgadura, porque «bajan de sus operaciones naturales, cesando de ellas, al recogimiento espiritual» [99]

En este variado y vistoso desfile de imágenes ha quedado expuesto ante nuestros ojos todo el itinerario espiritual del alma. Así hemos podido sorprender a la vez algo de los secretos designios de Dios, los cuales nos dejaron de antemano trazado dicho itinerario desde la mañana de la creación. Y vemos cómo el oculto y misterioso camino del alma está estrechamente relacionado y unido con los misterios de la fe.

Desde la eternidad está el alma destinada a participar, en calidad de esposa del Hijo de Dios, de la vida trinitaria divina. A fin de esposarse con ella, el Verbo Eterno se reviste de la naturaleza humana. Dios y el alma serán tíos en una carne.

99 Canción 40 (Obras, III, 424, ss. -E. pacho, 1151 ss.).

Mas como la carne del hombre pecador está en rebeldía contra el espíritu, de ahí que toda vida en la carne sea lucha y dolor: lucha y dolor para el Hijo del hombre aún más que para los demás hombres; y para estos, tanto más cuanto más estrechamente estén unidos con Aquél. Cristo Jesús inicia su obra de conquista de las almas, exponiendo su propia vida por la vida de ellas, en lucha contra sus propios enemigos y los de las almas. Expulsa a Satanás y demás espíritus malos, donde quiera que tiene un encuentro personal con ellos. Arranca a las almas de su tiranía. Desenmascara sin miramiento ninguno la malicia humana, donde quiera que se le enfrenta ella, ciega, embozada o empedernida. Tiende su mano a todos aquellos que reconocen su condición pecadora, la confiesan arrepentidos y anhelan librarse de ella. Pero reclama de ellos que le sigan incondicionalmente y renuncien a todo lo que en sus almas se oponga a su espíritu, al espíritu de Dios. Por todo esto se atrae la rabia del infierno y el odio de la malicia y debilidad humanas, hasta que esa rabia y odio estallan y se aprestan a darle muerte en la Cruz.

Aquí, en la Cruz, es donde en medio de los mayores martirios de cuerpo y de alma, particularmente el de la noche del abandono divino, paga a la justicia divina el precio del rescate por todas las culpas y pecados de todos los tiempos y abre las esclusas de la misericordia del Padre en favor de todos los que no vacilen en abrazarse con la Cruz y el Crucificado. Sobre estas almas derramará su luz y vida divinas; pero como esta luz y esta vida aniquilan irresistiblemente todo lo que las contradice o se les opone, las almas las experimentan, ante todo, en forma de noche y de muerte. Es la noche oscura de la contemplación, la crucifixión del hombre viejo.

La noche será tanto más oscura y la muerte tanto más atroz, cuando el asedio del amor divino se haga más apretado e insistente sobre el alma, y cuanto más sin reserva el alma se

entregue a él. El aniquilamiento progresivo de la naturaleza de cada vez más y mayor cabida a la luz de arriba y a la vida divina. Esta se apodera de las fuerzas naturales y las transforma, espiritualizándolas y divinizándolas. De esta manera viene a verificarse una nueva encarnación de Cristo en los cristianos, equivalente a una resurrección después de la muerte en Cruz. El nuevo hombre ostentará las señales de las llagas de Cristo sobre su cuerpo, como un recuerdo del estado miserable de pecado, de que ha sido resucitado a una nueva vida de santidad, y del precio que por su rescate fue necesario pagar. Y aun después le quedará la cruz, el martirio de sus ansias por gozar de la vida plena, hasta el día en que, franqueada la puerta de la muerte corporal, pueda entrar en la luz sin sombras de la gloria.

Así es como la unión matrimonial del alma con Dios será el fin, para el que ella fue creada, mediante la Cruz redimida y en la Cruz consumada y santificada, para quedar marcada con el sello de la Cruz para toda la eternidad.

III
EL SEGUIMIENTO DE LA CRUZ (FRAGMENTO)

La doctrina de la cruz que San Juan de la Cruz nos enseña no podría considerarse como ciencia de la Cruz en el sentido que damos a esta expresión, si tan sólo tuviese como base el entendimiento. Pero lleva el sello auténtico de la Cruz. Es una ramificación inmensa de un árbol cuyas raíces han penetrado en lo más profundo del alma y se alimentan de la sangre misma del corazón. Sus frutos los podremos contemplar en la vida del Santo.

Prueba concreta de que llevaba en su corazón el amor al Crucificado la tenemos en su amor a la representación de la Cruz. Las cruces daban su sello característico a la casita de Duruelo. Conocida es la impresión que produjo en Santa Teresa:

«Como entré en la Iglesia, quédeme espantada de ver el espíritu que el Señor había puesto allí. Y no era yo sola; que dos mercaderes que habían venido de Medina hasta allí conmigo, que eran mis amigos, no hacían otra cosa sino llorar. ¡Tenía tantas cruces, tantas calaveras! Nunca se me olvida una cruz pequeña de palo que tenía para el agua bendita, que tenía ella pegada una imagen de papel con un Cristo, que parecía que ponía más devoción que si fuera de cosa muy bien labrada» [1].

Se supone que el primer carmelita descalzo, antiguo aprendiz de escultura y pintura, fue quien confeccionó aquellas cruces

1 SANTA TERESA, Fundaciones, cap. XIV.

para adorno de su conventito. Aquellas cruces están en conformidad con las ideas que él desarrolló más tarde a propósito de la veneración de las imágenes: el material precioso y el trabajo artístico pueden resultar un peligro, porque fácilmente puede uno por esta causa apartarse de lo esencial -el Espíritu de oración y el camino hacia la unión con Dios-[2]. A esta unión pretendía encaminarse y encaminar a los demás por aquellas cruces y todos los demás medios que empleaba. Y esto mismo explica el porqué más tarde le gustará labrar cruces y regalarlas. Para recompensar los buenos servicios de su afable carcelero, el P. Juan de Santa María, no se le ocurrió otra nada mejor que regalarle una cruz. Esta cruz tenía un valor humano particular tanto para el que la daba como para el que la recibía, por la circunstancia de que San Juan de la Cruz la había recibido en Duruelo de manos de la Santa Madre. Lo que probablemente fue para él una razón para desprenderse de ella.

Las visiones del Crucificado de las cuales hemos hablado anteriormente son una prueba de que al Señor te agradaba este amor a las cruces y al Crucificado y el afán de ocuparse de su veneración[3]. De todas formas contribuyeron a imprimir más profundamente la señal de la cruz en su corazón. Durante la última noche de su vida tenía la cruz en sus manos. Poco antes de la media noche y cuando llegaba el momento por él profetizado de su muerte, Juan entregó la Cruz a uno de los presentes, a fin de poder con las dos manos componer su cuerpo. Después volvió a tomar el Santo Cristo, diciéndole palabras tiernas y lo besó por última vez antes de exhalar imperceptiblemente el último suspiro[4].

2 Cfr. Subida, lib. III, cap. 35, y supra parte II, apart. e.

3 Supra parte I, 4.

4 P. BRUNO, Sí. Jean, p. 307.

Bien está el venerar al Crucificado en imagen y fabricar crucifijos para estimular su veneración. Pero mejor que las imágenes de madera y piedra son las imágenes vivas. Formar almas según la imagen de Cristo, plantar la Cruz en sus corazones, ese fue el ideal de la vida del Reformador del Carmelo y guía de las almas. A ello se encaminaban todos sus escritos y de ello dan testimonio más personal sus cartas y declaraciones de los testigos acerca de su vida.

En el Carmelo de Granada dio el Santo hábito a su hija espiritual María Machuca, imponiéndole el nombre de María de la Cruz. Cuando le llevaron después al locutorio, le advirtieron que él la amaría particularmente porque se apellidaba «de la Cruz» pero el Santo replicó que ciertamente la amaría mucho más si ella se mostraba amante de la cruz[5].

A las personas con quienes mantenía relaciones, «exhortaba... a que fuesen muy aficionadas a padecer por Cristo muy a solas y sin consuelo de la tierra». Muchas veces decía: «Hija, no quiera otra cosa sino cruz a secas, que es linda cosa»[6].

A su penitenta Juana de Pedraza, que residía en Granada, le escribía contestando a sus quejas a causa de sus sufrimientos: «Todo es aldabadas en el alma para más amar, que causan más oración y suspiros espirituales a Dios, para que él cumpla lo que el alma pida para él... ¡Oh gran Dios de amor y Señor!, y qué de riquezas vuestras ponéis en el que no ama ni gusta sino de Vos; pues a Vos mismo le dais y hacéis una cosa por amor. Y en eso le dais a gustar y amar lo que más el alma quiere en Vos y le aprovecha. Mas porque conviene que no nos falte cruz, como a nuestro Amado hasta la muerte de amor. El ordena nuestras pasiones en el amor de lo que más queremos para que mayores sacrificios hagamos y más valgamos

5 P. BRUNO, St. Jean, p. 307.

6 Otros dictámenes de espíritu, dictamen 10 (E. Cr.,III,70 PACHO, 63ss).

Mas todo es breve, que todo es hasta alzar el cuchillo y luego se queda Isaac vivo, con promesa del hijo multiplicado» [7].

Tuvo particular intimidad con las Carmelitas de Beas. Cuando fue Superior del Calvario (poco después de su huida de la cárcel) así como siendo Rector del colegio de Baeza, vivía cerca de ellas y podía visitar a menudo su convento, influyendo sobre ellas con sus pláticas, conversaciones espirituales y exhortaciones en el confesionario. También más tarde fue con frecuencia su huésped. La correspondencia completaba la instrucción oral. En una carta del 18 de noviembre de 1586 les dice: «De manera que el que busca gusto en alguna cosa, ya no se guarda vacío para que Dios le llene de su inefable deleite; y así como va a Dios, así se sale, porque lleva las manos embarazadas y no puede tomar lo que Dios le daba. Dios nos libre de tan malos embarazos, que tan dulces libertades estorban. Sirvan a Dios, mis amadas hijas en Cristo, siguiendo sus pisadas de mortificación en toda paciencia, en todo silencio y en todas ganas de padecer, hechas verdugos de los contentos, mortificándose si por ventura ha quedado algo por morir que estorba la resurrección interior del espíritu»[8].

A la Madre Leonor Bautista, priora de Beas, le escribe el Santo a 8 de febrero de 1588: «...Acordándome que así como Dios la llamó para que hiciese vida apostólica, que es vida de desprecio, la lleva por el camino de ella, me consuelo. En fin, el religioso de tal manera quiere Dios que sea religioso, que haya acabado con todo y que todo se haya acabado para él; porque él mismo es el que quiere ser su riqueza, consuelo y gloria deleitable. Harta merced le ha Dios hecho a Vuestra Reverencia, porque ahora, bien olvidada de todas las cosas, podrá a sus solas gozar bien de Dios, no se le dando nada que

7 Carta del 28 de enero de 1589 (E. Cr., III. 89. -E. PACHO, 1380).

8 Carta 6 (E. Cr., III, 84. -E. PACHO, 1375).

hagan de ella lo que quisieren por amor de Dios, porque no es suya, sino de Dios »[9].

A una postulante le dio el siguiente consejo: «Acerca de la pasión del Señor procure el rigor de su cuerpo con discreción, el aborrecimiento de sí misma y mortificación y no querer hacer su voluntad y gusto en nada, pues ella fue la causa de su muerte y pasión»[10].

Escribe a la Superiora del recién fundado monasterio de Córdoba: «Y que hayan entrado en casas tan pobres y con tantos calores ha sido ordenación de Dios, porque hagan alguna edificación y den a entender lo que profesan, que es a Cristo desnudamente, para que las que se moviesen sepan con qué espíritu han de venir... Y miren que conserven el espíritu de pobreza y desprecio de todo... queriéndose contentar sólo con Dios. Y sepan que no tendrán ni sentirán más necesidades que a las que quisieren sujetar el corazón, porque el pobre de espíritu en las menguas está más constante y alegre, porque ha puesto su todo en nonada y en nada y así halla en todo anchura de corazón. Dichosa nada y dichoso escondrijo de corazón, que tiene tanto valor que lo sujeta todo, no queriendo sujetar nada para sí y perdiendo cuidados por poder arder más en amor». Aconseja a las hermanas «que se aprovechen de este primer espíritu que da Dios en estos principios para tomar muy de nuevo el camino de perfección en toda humildad y desasimiento de dentro y de fuera, no con ánimo aniñado, mas con voluntad robusta: sigan la mortificación y penitencia, queriendo que les cueste algo este Cristo, y no siendo como los que buscan su acomodamiento y consuelo, o en Dios o fuera de él, sino en padecer en Dios, y fuera de él por el silencio y esperanza y amorosa memoria» [11].

9 Carta 8 (E. Cr., III, 86. -E. PACHO, 1378).
10 Carta 11 (E, Cr., III, 90. -E. PACHO, 1382).
11 Carta 15 F. Cr., III, 98 ss. -E. pacho, 1389).

El camino más oscuro es el más seguro. En la guía de almas insiste en esta doctrina de la Noche Oscura: «Como ella anda en esas tinieblas y vacíos de pobreza espiritual, piensa que todos le faltan y todo. Mas no es maravilla, pues en eso también le parece le falta Dios... Quien no quiere otra cosa sino a Dios, no anda en tinieblas, aunque más oscuro y pobre se vea; y quien no anda en presunciones ni gustos propios, ni de Dios ni de las criaturas, ni hace su voluntad propia en eso ni en esotro, no tiene en qué tropezar ni en qué tratar... Nunca estuvo mejor que ahora, porque nunca estuvo tan humilde ni tan sujeta, ni teniéndose en tan poco, ni a todas las cosas del mundo. Ni se conocía por tan mala, ni a Dios por tan bueno, ni servía a Dios tan pura y desinteresadamente como ahora... ¿Qué quiere?... ¿Qué piensa que es servir a Dios, sino no hacer males, guardando sus mandamientos, y andar en sus cosas como pudiéramos? Como esto haya, ¿qué necesidad hay de otras aprensiones, ni otras luces ni jugos de acá o de allá, en que ordinariamente nunca faltan tropiezos y peligros al alma, que con sus entenderos y apetitos se engaña y se embelesa y sus mismas potencias le hacen errar? Y así es gran merced de Dios cuando las oscurece, y empobrece al alma de manera que no puedan errar con ellas..., viviendo acá como peregrinos, pobres, desterrados, huérfanos, secos, sin camino y sin nada, esperándolo allá todo »[12].

El Santo escribe a sus hijas espirituales, pero con un cariño que no es otra cosa que el deseo ardiente de su eterna salvación: «Ahora en tanto que Dios nos le da (el bien) en el cielo, entreténgase ejercitando las virtudes de mortificación y paciencia, deseando hacerse en el padecer algo semejante a este gran Dios nuestro humillado y crucificado»[13].

12 Carta 18 a Juana de Pedraza (E. Cr.,m, 101 ss. -E.PACHO, 1393).

13 Carta 20 a la madre Ana de Jesús en Segovia, del 6 de julio de 1591 (E. Cr., III, 105. -E, PACHO, 1398).

Por ello no podía creer en la autenticidad de determinadas gracias místicas cuando se trataba de almas que carecían de humildad. Cuando le fue encomendado por el Vicario General de los carmelitas descalzos, P. Nicolás Doria, que examinara el espíritu de una monja que pasaba por haber recibido gracias extraordinarias, expuso su convicción en el siguiente juicio en el que señala los defectos que para juzgarle por verdadero espíritu hallaba.

«Lo principal, que en este modo que lleva no parecen efectos de humildad, los cuales, cuando las mercedes son, como ella aquí dice, verdaderas, nunca se comunican de ordinario al alma sin deshacerla y aniquilarla primero en abatimiento interior de humildad». Porque aunque los efectos de humildad «...no en todas las aprehensiones de Dios acaezcan tan notables; pero éstas, que ella aquí llama unión, nunca andan sin ellos... Pruébenla en el ejercicio de las virtudes a secas, mayormente en el desprecio, humildad y obediencia, y en el sonido del toque saldrá la blandura del alma, en que han causado tantas mercedes; y las pruebas han de ser buenas, porque no hay demonio que por su honra no sufra algo»[14].

Idéntico espíritu se observa en las reglas de conducta (cautelas) para religiosos que redactó el Santo en diversas ocasiones. Entre las cautelas, destinadas probablemente a las Carmelitas de Beas, se encuentran las tres siguientes contra la carne:

1. «La primera cautela, que entiendas que no has venido al convento sino a que todos te labren y ejerciten. Y así, para librarte de las imperfecciones y tribulaciones que se pueden ofrecer acerca de las condiciones y tratos de los religiosos y sacar provecho de todo acaecimiento, conviene que pienses que todos son oficiales los que están en el convento para ejercitarte,

14 E. Cr., III, 110ss.

como a la verdad lo son: que unos te han de labrar de palabra y otros de obra, otros de pensamiento contra t¡; y que en todo has de estar sujeto, como la imagen está al que la labra, y al que la pinta y al que la dora. Y si esto no guardas, no sabrás vencer tu sensualidad y sentimiento, ni sabrás haberte bien en el convento con los religiosos, ni alcanzarás la santa paz, ni te libreras de muchos tropiezos y males».

2. «Que jamás dejes de hacer las obras por la falta de gusto o sabor que en ellas hallares, si conviene al servicio de Nuestro Señor que ellas se hagan; ni las hagas por sólo el sabor o gusto que te dieren, sino que conviene hacerlas tanto como las desabridas; porque sin esto es imposible que ganes constancia y venzas tu flaqueza».

3. «...Nunca en los ejercicios el varón espiritual ha de poner los ojos en lo sabroso de ellos para asirse a ellos y por sólo ello hacer los tales ejercicios, ni ha de huir lo amargo de ellos, antes ha de buscar lo trabajoso y desabrido. Con lo cual se pone freno a la sensualidad, porque de otra manera ni perderás el amor propio, ni ganarás el amor de Dios»".

Dios llama a las almas al claustro «para que se prueben y purifiquen como el oro con fuego y martillo: conviene que no falten pruebas y tentaciones de hombres y de demonios, fuego de angustias y desconsuelos. En las cuales cosas se ha de ejercitar el religioso, procurando siempre llevarlas con paciencia y conformidad con la voluntad de Dios, y no llevarlas de manera que en lugar de aprobarle Dios en la probación, le venga a reprobar por no haber querido llevar la Cruz de Cristo con paciencia...»'[6]. Y no tienen que «andar escogiendo lo que es menos cruz, pues es carga liviana; y cuanto más carga, más leve es, llevada por Dios»'[7].

15 E. Cr., lll.6ss.-E. PACHO, 87.

16 Cuatro avisos a un religioso (E. Cr., III, 11. -E. PACHO, 103).
17 Ibid.

«Cuando estás cargado estás junto a Dios, que es tu fortaleza, el cual está con los tubulados: cuando estás aliviado estás junto a tí, que eres tu misma flaqueza; porque la virtud y fuerza del alma en los trabajos de paciencia crece y se confirma» 18. «Más estima Dios en ti el inclinarte a la sequedad y al padecer por su amor, que todas las consolaciones y visiones espirituales y meditaciones que puedas tener »[19].

«No podrá llegar a la perfección el que no procura satisfacerse con nada, de manera que la concupiscencia natural y espiritual estén contentas en vacío; que para llegar a la suma tranquilidad y paz de espíritu esto se requiere; y de esta manera el amor de Dios en el alma pura y sencilla casi frecuentemente está en acto»[20].

Un grupo completo de sentencias tiene por tema la imitación de Cristo: «El aprovechar no se halla sino imitando a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida y la puerta por donde ha de entrar el que quiera salvarse»[21].

«El primer cuidado que se halle en ti, procura ser un ansia ardiente de imitar a Cristo en todas tus obras, estudiando en haberte en cada una de ellas con el modo que el mismo Señor se hubiera»[22]. «Cualquier gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renuncíalo y quédate vacío de él por amor a Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro gusto, ni lo quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar»[23].

18 Avisos y sentencias del autógrafo de Andújar, sentencia 4 ff. O-. ,111,17.-E. PACHO, 64).
19 Ibid., sentencia 14.
20 Ibid., sentencia 50.
21 Ibid., sentencia 76.
22 Ibid., sentencia 77.
23 Ibid., sentencia 78.

«Crucificada interior y exteriormente con Cristo, vivirá en esta vida con hartura y satisfacción de su alma, poseyéndola en su paciencia»[24].

«Bástele Cristo crucificado, y con él pena y descanso, y sin él ni pena ni descanso; y por esto aniquilarse en todas las cosas exteriores y propiedades interiores»[25].

«Si quieres llegar a poseer a Cristo, jamás le busques sin la Cruz»[26].

«El que no busca la cruz de Cristo, no busca la gloria de Cristo»[27].

«¿Qué sabe el que por Cristo no sabe padecer? Cuando se trata de trabajos, cuanto mayores y más graves son, tanto mejor es la suerte del que los padece»[28].

«Alégrese ordinariamente en Dios que es su salud y mire que es bueno el padecer de cualquiera manera que sea por el que es verdaderamente bueno»[29].

«Si quieres ser perfecto vende tu voluntad y dala a los pobres de espíritu y ven a Cristo por mansedumbre y humildad, y sigúele hasta el Calvario y el sepulcro»[30].

«Que los trabajos o penas abrazadas por Dios eran como preciosas perlas, que cuanto mayores son más preciosas y mayor amor causan en quien las recibe para con quien se las da; asi las penas dadas y recibidas de la criatura por Dios, cuanto mayores, eran mejores, y mayor amor causaban para con él; y que por un momento que llevan de penas por Dios en el suelo, reciben de Su Majestad en el

24 Ibid., sentencia 80.
25 Ibid., sentencia 81.
26 Ibid., sentencia 83.
27 Ibid., sentencia 84.
28 Ibid., sentencia 87.
29 Ibid., sentencia 293.
30 Ibid., otros avisos, p.58. -E. pacho, 81.

cielo inmensas y eternas buenas, que es a sí mismo, su hermosura...»[31].

Cierto día hablaba una Hermana en presencia del Santo en tono despectivo a propósito de un seglar que había manifestado hostilidad contra el convento. Recibió la siguiente advertencia: «Que entonces ella y las demás le habían de hacer más bien: que esto es ser discípulas de aquel poco de amargura que traen consigo, encomendándolos a Dios, que no la doblada amargura, que se nos ha de seguir de cumplir nuestra voluntad con tales sentimientos contra el prójimo»[32].

Hablando con un religioso le dijo con palabras vehementes: «... Si en algún tiempo le persuadiere alguno, aunque sea prelado, con alguna doctrina de anchura, por más que la confirme con milagros, no la crea, ni admita, sino abrace la penitencia y desasimiento de todas las cosas, y nunca busque a Cristo fuera de la cruz; que a seguirle con la negación de todo y de nosotros mismos, nos ha llamado a los descalzos de la Virgen, y no a procurar nuestras comodidades y blanduras. Y mire que no se le olvide de predicarlo donde se le ofreciere como cosa que tanto importa»[33].

A través de esta advertencia habla el amor de Cristo que impulsa al discípulo de la Cruz a enseñar a otros el camino que él mismo ha encontrado: «¿No sabías que debía emplearme en las cosas de mi Padre?» (Lc 2, 49). Estas palabras de Nuestro Divino Salvador, las primeras que nos han sido transmitidas, las aplica el Santo a la gran obra de la vida de Cristo en favor de nosotros sus fieles: «Que lo que es del Padre Eterno aquí no se ha de entender otra cosa que la redención del

31 Nuevos dictámenes, dictamen 1 (E. Cr., III, p. 67).
32 Ibid., dictamen 2, p. 68.
33 Ibid., dictamen 5, p. 69. Es casi idéntico al fragmento de la carta 25 (E. Cr., III, 109 -E. PACHO, 1399), tomado de la Historia del V.P. fray Juan de la Cruz, VI, cap. 8.

mundo, el bien de las almas, poniendo Cristo Señor Nuestro los medios preordinados del Padre Eterno. Y que San Dionisio Areopagita, en confirmación de esta verdad, había escrito aquella maravillosa sentencia que dice: Omnium Divinorum divinissimum est cooperari Deo in Salutem animarum [34]. Esto es, que la suprema perfección de cualquiera sujetos en su jerarquía y en su grado, es subir y crecer, según su talento y caudal, a la imitación de Dios, y lo que es más admirable y divino, ser cooperador suyo en la conversión y reducción de las almas. Porque en esto resplandecen las obras propias de Dios, en que es grandísima gloria imitarle. Y por esto les llamó Cristo Señor Nuestro obras de su Padre, cuidados de su Padre. Y que es evidente verdad que la compasión de los prójimos tanto más crece cuanto más ama, tanto más desea que ese mismo Dios sea de todos amado y honrado. Y cuanto más lo desea tanto más trabaja por ello, así en la oración como en todos los otros ejercicios necesarios y a él posibles».

«Y es tanto el favor y fuerza de su caridad, que los tales poseídos de Dios no se pueden estrechar ni contentar con su propia ganancia; antes pareciéndole poco el ir solos al cielo, procuran con ansias y celestiales afectos y diligencias exquisitas llevar muchos al cielo consigo. Lo cual nace del grande amor que tienen a su Dios; y es propio fruto y afecto éste de la perfecta oración y contemplación»[35].

Aquí vemos cómo el celo de almas es el fruto de la unión; pero también, por otra parte, considera el Santo el amor del prójimo como medio importantísimo para alcanzarla: «Dos cosas sirven al alma de alas para subir a la unión con Dios, que son la compasión efectiva de la muerte de Cristo, y la de los

34 Celeste Jerarquía, cap. III, * 3 (Migne, P. Gr., III, 165. La cita no es literal).

35 Dictámenes de espíritu, dictamen 10 (E. Cr., III, 63).

prójimos; y que, cuando el alma del Señor, se acordare que en ella estuvo solo obrando nuestra redención»[36]. Es decir: quien amorosamente profundiza en este sentimiento del Salvador en la Cruz, que supone el amor hasta el sacrificio y la entrega de sí mismo, se unirá con la voluntad divina, que consiste en la voluntad del Padre que se cumple en el amor redentivo y el sacrificio de Jesús; y entonces será una misma cosa con el ser divino, que es, a su vez, amor que se entrega: tanto en la recíproca entrega de las Tres Divinas Personas en la vida íntima trinitaria, como en las obras «ad extra» de la Creación.

De esta forma se encuentran indisolublemente unidos la propia perfección, la unión con Dios, el trabajo para que el prójimo alcance la unión con Dios, y la propia perfección. Y el camino para todo ello, la Cruz. Y la predicación de la Cruz sería vana si no fuera la expresión de una vida unida a Cristo Crucificado. «Amado mío, todo para t¡ y nada para mí: nada para t¡ y todo para mí. Todo lo áspero y trabajoso quiero para mí y nada para ti».

«Oh cuan dulce será a mí la presencia tuya, que no eres sino bien. Allegarme he yo con silencio a ti, y descubrirte he los pies, porque tengas por bien de me ajuntar contigo en matrimonio a mí; y no holgaré, hasta que me goce en tus brazos; y ahora te ruego. Señor, que no me dejes en ningún tiempo en mi recogimiento, porque soy desperdiciador de mi alma»[37].

En estos suspiros del corazón enamorado se refleja el camino que ha seguido San Juan de la Cruz. Ha andado tras las

36 Ibid., dictamen 11, p.64.
37 Ibid.. p. 57.

huellas de su amado Maestro camino del Calvario. Por esta razón escogió siendo niño un duro lecho y, de muchacho, con incansable abnegación se entregó al cuidado de los enfermos, viva imagen del Salvador, que no conocía el descanso, cuando se veía estrujado por los que sufrían y en él buscaban alivio. Este amor a los enfermos, miembros doloridos del Cuerpo Místico de Cristo, lo conservó toda su vida. Más tarde, cuando siendo Visitador o Superior, llegaba a un convento, tras los saludos de rúbrica su primer cuidado consistía en visitar a los enfermos. El mismo les preparaba la comida, limpiaba los vasos y no toleraba que por falta de dinero fueran llevados al hospital, corrigiendo severamente cualquier negligencia[38].

El amor a la Cruz le hizo vivir tan penitentemente, siendo religioso en el convento de Medina del Campo y en el Colegio de San Andrés de Salamanca, que la Santa Madre al principio de la Reforma dijo de él (en contraposición a su compañero más antiguo el P. Antonio de Heredia): «ninguna prueba había menester, porque aunque estaba entre los del Paño Calzados, siempre había hecho vida de mucha perfección y religión»[39]. En Salamanca se azotaba cada noche hasta derramar sangre, una gran parte de la noche la pasaba en oración y para el corto descanso se servía de una especie de artesa. La pobre casita de Duruelo de la que decía la compañera de Santa Teresa, a raíz de su visita: «No hay espíritu, por bueno que sea, que lo pueda sufrir»[40] fue para los dos Padres un paraíso. Ya hemos narrado anteriormente, cómo estaba adornado de cruces y calaveras. «El coro era el desván, que por mitad estaba alto, que podían decir las Horas; mas habíanse de abajar mucho para entrar y para oír misa. Tenían a los dos

38 P. Bruno, Vie d'amour, p. 218.
39 Fundaciones, cap. 13

40 Ibid.

rincones, hacia la iglesia, dos ermitillas, adonde no podían estar sino echados o sentados, llenas de heno (porque el lugar era muy frío, y el tejado casi les daba sobre las cabezas), con dos ventanillas hacia el altar, y dos piedras por cabeceras. Supe que después que acababan Maitines hasta Prima, no se tornaba a ir, sino allí se quedaban en oración: que la tenían tan grande que les acaecía ir con harta nieve los hábitos, cuando iban a Prima, y no haberlo sentido»[41].

Para instruir a la gente pobre e ignorante de los alrededores «iban a predicar descalzos... y con harta nieve y frío... y después que habían predicado y confesado, se tornaban bien tarde a comer a casa. Con el contento todo se les hacía poco»[42]. Mientras permanecieron en Duruelo su madre y su hermano Francisco, era éste a veces su compañero en las excursiones apostólicas. Después de predicar volvían rápidamente al convento y no aceptaban ninguna invitación que para quedarse a comer, comiendo en alguna cuneta el pan y queso que Catalina, su madre, les había preparado[43]. Así vivió el Santo fiel a los consejos que escribirá más tarde para los demás: «Deseando entrar por amor a Jesucristo en la desnudez, vacío y pobreza de cuanto hay en el mundo»[44]. «El pobre de espíritu en las menguas está más contento y alegre; y el que ha puesto su corazón en la nada en todo halla anchura»[45].

La severidad de la penitencia de los dos primeros Carmelitas Descalzos fue tan grande, que la Santa Madre tuvo que suplicarles que se moderaran un poco. Le había costado «tantas oraciones y lágrimas» encontrar religiosos apropiados para el principio de la Reforma, y ahora temía que el diablo empujara

41 Ibid. cap. 14.
42 Ibid.
43 P. Bruno, Vie d'amour, p.45
44 Otros avisos y sentencias, n. 355 (E. Cr., III, P.56).

los dos hacía un celo indiscreto, para que se agotaran antes de tiempo y destruir de esta forma la obra en sus comienzos. Pero los Padres hicieron poco caso de sus palabras y siguieron con la misma austeridad de vida.

«Poco tiempo después, cuando ya se había reunido en torno a los dos Padres una pequeña comunidad, el P. Juan se sintió tan debilitado por el cansancio, que pidió permiso al P. Antonio, su Prior, para tomar la colación más temprano que de costumbre. Mas tan pronto como hubo tomado la pequeña refección, se sintió presa de amargo remordimiento. Se apresuró a presentarse al P. Antonio y le pidió permiso para acusarse delante de la Comunidad. Después llevó piedras y trozos de cristal al refectorio, se arrodilló sobre ellos durante la colación y se azotó las desnudas espaldas hasta derramar sangre. Interrumpió la disciplina sólo para acusarse en alta voz y con palabras emocionadas. Después continuó azotándose cruelmente hasta que cayó desfallecido. Los religiosos asistieron llenos de terror y admiración al espectáculo. Finalmente el P. Antonio le mandó retirarse y rogar a Dios para que perdonara todas sus miserias» [46]

Tampoco más tarde se apiadó jamás de sí mismo el Santo. Su celda, aun siendo Superior, era la más pobre de la casa. Estando débil y enfermo, por mandato de su Provincial, recorrió España bajo un sol abrasador en el verano de 1586, haciendo 400 millas de camino, vestido del pesado hábito y de túnica de lana, que llevaba indistintamente en verano como en invierno. Siendo Prior de Segovia comenzó la edificación de un nuevo convento. Mas no sólo dirigía las obras, sino que también trabajaba con sus propias manos llevando

45 Ibid.. n. 356.

46 P. Bruno, St. Jean, p.92.

piedras de las rocas. Durante todo el año iba calzado con alpargatas.

En el grave conflicto que estalló en el seno de la Orden entre los dos frailes antagónicos, Nicolás Doria y Jerónimo Gracián, veía las virtudes y defectos de ambas partes y trató de hacer de mediador, pero sus palabras no sirvieron para nada. Entonces volvió a echar mano de la disciplina. El Hermano Martín, su compañero de viaje, no pudiendo sufrir por más tiempo el terrible golpear de los azotes, se acercó con una vela encendida donde estaba el Santo. Este le replicó que tenía edad suficiente para cuidarse sin ayuda de nadie. El mismo Hermano Martín le cuidó durante una grave enfermedad y le quitó una cadena que había llevado ceñida a su cuerpo durante siete años. Al quitársela brotó sangre. Por el contrario, el P. Juan Evangelista, viajando en su compañía, le suplicó en vano para que le entregara un cilicio que llevaba. Descubrió que el Santo llevaba oculto debajo del hábito una especie de perneras hechas con muchos nudos, y le dijo que ello era una crueldad estando enfermo como estaba. «Calle, hijo, que harto regalo es ir a caballo. No ha de ser todo des-canso»[48].

Durante su última enfermedad se le ocurrió al buen Hermano Pedro de San José aliviarle un poco los terribles dolores recreándole con música y contrató para ello a los tres mejores músicos de Úbeda. Su biógrafo Jerónimo de San José cuenta, que a los pocos instantes quiso el Santo despedirlos amablemente, considerando no ser conveniente mezclar los gozos terrenos con los celestiales. Mas para no entristecer al Hermano, dejó continuar a. los músicos. Pero cuando le preguntaron

48 P. Bruno, Ibid., p. 312. Declaración del P. Juan Evangelista Obras, IV, 392).

por su opinión respondió: «No he oído la música, otra música mil veces más hermosa me ha tenido suspenso todo el tiempo»[49]. A pesar de este testimonio creemos que hay que dar más fe al testigo que hace al Santo decir a su enfermero:

«Hermano, regálelos y despídalos, que yo quiero padecer estos regalos y mercedes que Dios me hace sin ningún alivio, para más merecer con ellos»". Esto está mas de acuerdo con el espíritu de Nuestro Santo que quería llevar su cruz hasta el fin sin alivio alguno. Pero por otra parte la segunda mitad del relato tiene en su favor el que en ella aparece su atención para con el Hermano, cosa que tan bien se aviene con las delicadezas del Santo. Tampoco cabe rechazar lo de la música celestial, ya que a lo largo de toda su vida se manifestó la liberalidad de Dios para con él con toda clase de consuelo. Bien podía saborear tanta dulzura, porque sólo amargura había buscado durante su vida.

A pesar de lo duramente que se ejercitaba en la mortificación corporal, jamás la consideró como un fin en sí misma, para él era tan sólo un medio indispensable. En primer lugar, para dominar plenamente su cuerpo y su sensualidad, y de esta manera no ser estorbado en lo más importante que es la mortificación interior; después, para unirse a través de los sufrimientos corporales con el Redentor paciente. Una prueba de que daba más importancia a la mortificación interior la

49 JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, Vida y obras del V. P. Juan de la Cruz (Trad. francesa, p. 252).

50 J BARUZI, St. lean, p. 221. Sobre este episodio existen varias versiones en las deposiciones de los testigos. La del Hno. Pedro véase en el P. Bruno, Sí. Jean, p. 358 s.: «No será razón que, queriéndome Dios regalar con estos grandes dolores que padezco, yo lo procure templar y moderar con música y entretenimiento... Yo quiero padecer estos regalos y mercedes que Dios me hace sin ningún alivio, para más merecer con ellos».

tenemos en el hecho de que en sus escritos y pensamientos ocupa más lugar, mientras la corporal queda relegada a segundo término en relación con la espiritual. Algunas veces habla del mutuo influjo entre ambas, pero, por lo general el hombre es para el Santo ante todo, alma. Es de notarse que raras veces emplea la expresión hombre, más veces la de persona, y, sobre todo habla de almas.

El mismo ha dicho claramente lo que piensa de las relaciones entre la mortificación exterior e interior. «La sujeción y obediencia es penitencia de la razón y discreción, y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás de penitencia corporal»[51]. «La penitencia corporal sin obediencia es imperfectísima porque se mueven a ella los principiantes sólo por el apetito y gusto que allí hallan; en lo cual, por hacer su voluntad, antes van creciendo en vicios que en virtudes»[52]. Y llegó a condenar el que los Superiores cargaran a los súbditos con penitencias excesivas. El mismo mostró en esto una prudente moderación y algunas veces tuvo que reparar lo que otro, por fervor indiscreto, había destruido. Esto aconteció en 1572 cuando por indicación de Santa Teresa, fue enviado al Noviciado de Pastrana, para poner fin a los excesos del Maestro de Novicios P. Angelo. Asimismo, cuando en el año de 1578 -pocos meses después de haber huido de la cárcel- fue enviado como Superior al Convento del Calvario, encontró allí un ascetismo irracional y exagerado y se preocupó de moderarlo. Su penetrante mirada captó en seguida que detrás de aquellos rigores se disimulaba una inseguridad interior. A Pedro de los Angeles -a quien todo rigor le parecía poco, antes de su viaje a Roma- le anunció que iría allá Descalzo y volvería Calzado. Y, efectivamente, el celoso asceta no

51 Otros avisos y sentencias, n. 286 (E. Cr., III, 48).

52 Ibid., n. 287.

pudo mantenerse firme en las blanduras de la corte de Nápoles, mientras que el Santo no tuvo jamás vacilación alguna.

Lo más importante, en este aspecto de las relaciones entre la mortificación interior y exterior, no es la doctrina, sino la vida misma. Cuando consideramos las penitencias que a lo largo de toda su vida practicó el Santo, pudiera parecer que apenas es posible que fueran superadas por las cruces espirituales. En este caso no puede establecerse propiamente una comparación. Para la mortificación interior, como por lo demás para todo lo puramente espiritual, no existen medidas fijas traducibles en números, ni menos una medida común con las obras exteriores. De todas formas, cuando recordamos las sentencias de San Juan de la Cruz, tal como las ha expuesto en la Subida[53]: No gozar, no saber, no poseer, no ser nada, debemos ciertamente afirmar: en esto consiste el non plus ultra de la desnudez y ni la más alta medida de las almas exteriores ha podido jamás alcanzar esta perfección. Y es que las obras exteriores más bien aumentan la confianza en sí mismo y nunca llevan a la Nada, a la muerte del propio yo.

Mas ¿cómo podemos demostrar que Juan alcanzó de hecho la perfecta desnudez espiritual que exige? ¿No está cerrado para nosotros el interior de este Santo tan callado? Es cierto que no podemos leer en su corazón como en el de la Santa Madre y tantos otros santos que se vieron obligados a escribir la historia de sus almas. Sin embargo, el interior del Santo se revela, sin él pretenderlo, en sus escritos y particularmente en sus poesías. Además, poseemos gran cantidad de testimonios de contemporáneos suyos, que nos dan una imagen fuerte y precisa de su personalidad. Algunos de ellos se apoyan en confidencias del mismo Santo. Se trata de personalidades que estuvieron tan unidos con él en Dios, que les descubrió algo

53 Vid. supra, p. 11, 1,3 b, y 2,1.

de los secretos de su interior: particularmente a su hermano Francisco y a algunas Carmelitas [54].

Pero es en sus poesías donde podemos encontrar las manifestaciones más puras y transparentes. Habla en ellas su mismo corazón. Y en algunas de ellas con tan limpio sonido, que parece que nada terreno le detiene. En algunas, no en todas. La canción de la Noche Oscura está impregnada de la más profunda paz. En la bendita quietud y silencio de esta noche no puede percibirse nada del ruido y prisa del día. En la Llama de Amor Viva se abrasa su corazón en los más puros y celestiales incendios. El mundo ha desaparecido por completo. El alma abraza con todas sus fuerzas a solo Dios. Tan sólo la llaga nos recuerda todavía la división entre el cielo y la tierra.

La total paz del alma de la que brotan estas canciones, se manifiesta no tan sólo en el contenido del pensamiento sino también en la forma poética. Su calma y su sencillez son el latido natural de su corazón que se abre en ellas sin esfuerzo alguno, con toda naturalidad, como canta el ruiseñor, o se abre en ellas sin esfuerzo alguno, con toda naturalidad, como canta el ruiseñor, o se abre el capullo de una rosa. Son obras maestras, porque no se percibe en ella nada de Arte[55].

Cosa parecida se puede afirmar de otras dos poesías: la Canción del Pastorcico y la Canción de la Fonte [56].

Estas difieren, sin embargo, por su contenido y su forma de

54 El P. Bruno y Baruzi han tomado sus datos de estas fuentes:el P. Bruno, ante todo, de las actas del proceso de Roma, y Baruzi del Ms. 12.738 y otros de la Biblioteca Nacional en Madrid. El P. Silverio ha publicado, en parte, estas declaraciones en su edición de las Obras de San Juan de la Cruz, IV, p. 354 ss.

55 No se opone a esto el que el Santo haya sufrido el influjo de los poetas de su tiempo. Para la valoracióin de las poesías Vid. la Introducción del P. SILVERIO, en el volumen IV, p. LXXIX ss., y BARUZI, Saint Jean, 107 ss.

56 Obras, IV, 323.

las dos anteriores, y son, a su vez, muy distintas la una de la otra. En la Canción del Pastorcico no se expresan inmediatamente los sentimientos del alma. El poeta captó una imagen y la expresa artísticamente. «Ve a Cristo Crucificado y escucha la queja que dirige a las almas y cómo llora por pensar que está olvidado». Con este tema compone una égloga pastoral tan del gusto de su tiempo, y como en más grandioso estilo lo ha hecho en el Cántico. Si para éste se inspiró en el Cantar de los Cantares, para aquélla pensó en el Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (Jn 10). ¿Y no es la queja del pastor para con su esquiva pastora un eco de aquella lastimera llamada de Cristo, cuando lloró sobre Jerusalén? (Mt 23-37). El estribillo, «El pecho del amor muy lastimado», es la clave del estado de su alma. Sus versos salen de un corazón olvidado de sí mismo y adentrado en el del Salvador. Habla en ellos el puro padecer de un alma liberada de sí misma y unida al Crucificado.

Con esto concuerda lo que se cuenta en su vida, que viviendo en Segovia, una Semana Santa se halló tan impresionado por la meditación de la Pasión, que no le fue posible salir del Convento [57].

En la Canción de la Ponte, vuelve el alma a cantar algo que la conmueve en lo más profundo de su ser, como en la Llama de Amor Viva y en la Noche Oscura. Mas lo que aquí le mueve a cantar no es el destino de su alma, sino la vida íntima de la Divinidad, tal como la fe nos la presenta: la fuente que siempre mana, origen de todos los seres, que a todos ellos presta luz y vida; que hace nacer de sí misma un río igual, del cual en unión con el primero procede de una tercera corriente de idéntica plenitud. La canción que canta estas verdades no es poesía conceptista. Canta la realidad, con los más puros y musicales sonidos. La doctrina de la fe se ha convertido en

57 P. Bruno, Sí. Jean, p. 329.

vida que fluye y el mar eterno con tranquilo oleaje envuelve al alma que en él sumergida canta su canción. Y cada vez que golpea la orilla un eco misterioso responde: «aunque es de noche». El alma es limitada y no puede abrazar el mar infinito. Su mirada espiritual no se adapta a la luz celestial, que le parece oscuridad. Y así vive en medio de la unión con la Trinidad, y a pesar de gozar del pan de vida en la Eucaristía, una vida de añoranza: Porque es de noche. En estos versos se expresa la esencia de la contemplación oscura.

El mismo pensamiento se encierra en el estribillo de la poesía «Vivo sin vivir en mí» [58]. Que muero porque no muero. El estribillo no es aquí como en la de la Ponte y el Pastorcico, una melodía que vuelve a brotar, continuamente y sin pretenderlo, del fondo del corazón. Es un tema que se repite con variantes. Quien ha cincelado estas estrofas tiene conciencia de su arte. Juega con su tema; el dolor de morir, de perder esta vida, que no es la vida verdadera, no es la pena viva que se expresa en la canción; aparece sólo como un reflejo, en la consideración retrospectiva, que el poeta recoge. Sus potencias están aún en acto. Y como su alma no se ha entregado plenamente y sin reservas, teme todavía perder a Dios; por ello se lamenta de sus pecados y los siente como fuertes ataduras que la ligan a la tierra.

También otras de sus poesías presentan esta misma forma, con un «leimotiv» que encierra el tema fundamental y que se repite como estribillo. No nos es posible reproducirlas todas. Tan sólo queremos volver, desde este punto de vista, al Cántico Espiritual. El P. Silverio[s9] estima que es ésta la primera y más hermosa de sus poesías, y efectivamente muchas de sus

58 Obras, IV, 320 ss. -E. PACHO, 25.

59 Obras, IV, LXXIX.

60 Vid. supra, p. 11, 3,2 c. y d.

estrofas son de un encanto inimitable. Para nosotros resulta claro que la riqueza de sus imágenes encuentra unidad perfecta en el simbolismo del desposorio[60]. Mas no se puede afirmar que todas esas maravillosas imágenes hayan brotado del profundo del alma sin que haya existido una preocupación por darles forma. Algunas han sido personales y formadas artísticamente, de otras podemos decir que parecen traídas por los cabellos. Y esta variada multitud de imágenes y pensamientos está en consonancia con su contenido: la inquietud de un proceso movido del desarrollo interior del alma. Si comparamos esta canción, según su contenido y su forma, con las otras cuatro de que hemos hablado, todas ellas en conjunto nos dan una respuesta al problema de cómo ha practicado el Santo la mortificación interior; el alma ha llegado a un completo desprendimiento de sí y a la sencillez y a la calma en la unión con Dios. Pero ha sido fruto de la purificación interior, en la que una naturaleza ricamente dotada ha cargado con la cruz y se ha puesto en las manos de Dios para ser crucificada;

un espíritu de energía y vitalidad sorprendentes se deja prender y un corazón de ardor apasionado ha alcanzado la paz, por medio de un renunciamiento radical. Los testimonios confirman este resultado.

El P. Eliseo de los Mártires escribe que el Santo todo lo hacía «con admirable severidad y gravedad». «Su trato y conversación apacible, muy espiritual y provechoso para los que le oían y comunicaban. Y en esto fue tan singular y animador, que los que le trataban, hombres y mujeres, salían espiritualizados, devotos y aficionados a la virtud. Supo y sintió altamente de la oración y trato con Dios, y a todas las dudas que le proponían acerca de estos puntos respondía con alteza de sabiduría, dejando a los que le consultaban muy satisfechos y

61 Obras, IV, 348.

aprovechados. Fue amigo de recogimiento y de hablar poco; su risa poca y muy compuesta»[61]. «Tenía constante perseveración en la oración y presencia de Dios y en los actos y movimientos anagógicos y jaculatorias oraciones»[62]. Jamás alzaba la voz ni conocía bromas pesadas o poco convenientes, jamás usó de motes para designar a nadie. A todos trataba con igual respeto. En su presencia nadie podía hablar mal de otro. Aun en la recreación hablaba sólo de cosas espirituales y cuando él hablaba, nadie le interrumpía. Si al final de la comida comenzaba una conversación espiritual, se quedaban todos como clavados oyéndole atentamente.

Su influencia sobre los demás fue asombrosa. Ya entre los Calzados su presencia era una invitación al silencio. Con una breve frase acallaba definitivamente las angustias y tentaciones [63]. Fue asimismo grande en el discernimiento de los espíritus: postulantes que pedían el ingreso en la Orden, fueron por él rechazados, a pesar de que a los demás parecían completamente aptos, o fueron por él aprobados a pesar de que a otros no parecían a propósito para la Orden [64]. A una Carmelita le hizo recordar en la confesión una grave falta olvidada durante largo tiempo, en la cual no había reparado[65]. Podemos añadir también a este propósito el conocido episodio de la Santa Madre, cuando al distribuir la comunión a las religiosas en el Monasterio de la Eucaristía, el Santo le dio media hostia, para mortificarla abiertamente, porque conocía su predilección por las hostias grandes [66]. Más riguroso se mostró todavía con la Madre Catalina de San Alberto en Beas. Había declarado que estaba segura

62 Ibid., 349, dictamen 3.

63 BARUZI, Ibid., p. 290 ss., y la declaración del P. MARTÍN DE SAN JOSÉ en Obras, IV, 377.

64 Cfr., la declaración del mismo P. Martín.

65 baruzi, p. 292.

de comulgar un día determinado, que, por lo demás, era día de comunión. Cuando llegó dicho día, el Santo, al distribuir la comunión, la pasó de largo, sin darle la hostia y esto a pesar de que volvió dos o tres veces. Preguntado por qué hacía esto, respondió: «que pues la hermana estaba segura de que comulgaría había obrado así para enseñarle que jamás debemos estar seguros de lo que pensamos»[67]. En ambos casos el proceder del Santo se basa en el conocimiento de lo que las almas necesitaban para verse libres de sus imperfecciones. Esta fuerza de penetración sobrenaturalmente agudizada corre parejas con una indomable energía, que tampoco puede considerarse como meramente natural. Conociendo el respeto y amor que a Nuestra Santa Madre profesaba, ¿cómo se hubiera atrevido el joven y humilde religioso, a comportarse de este modo con Santa Teresa, la ya madura Fundadora, si la virtud del Espíritu Santo no le hubiera dado fuerzas para ello? ¿Cómo hubiera podido el bueno y manso San Juan de la Cruz por sí mismo enseñar de un modo tan sensible y humilde como en el caso de Beas? Ciertamente tampoco su bondad y mansedumbre pueden considerarse como dones puramente naturales. Por las observaciones agudas que hacía a propósito de los Directores inexpertos y violentos, tanto en la Llama de Amor Viva, como en otros lugares de sus obras, sabemos que el Santo distaba mucho de ser por naturaleza una paloma sin hiel. La descripción que hace en los últimos capítulos de la Subida de ciertos tipos de piedad son de una ironía que en el trato personal podía resultar muy hiriente.

El que ni como Superior respecto a sus súbditos, ni como simple religioso en las horas de recreación haya hecho uso de

66 Obras, II, 63-64.

67 BARUZI, 293.

ella, demuestra que había conseguido dominar plenamente su naturaleza. Vivió fiel a sus enseñanzas. Cuando comparamos sus dichos acerca de las virtudes y dones con los testimonios acerca de su comportamiento, vemos que existe un acuerdo perfecto.

Exige una fe, que se apoye puramente en la doctrina de Cristo y su Iglesia y no en revelaciones extraordinarias. Durante el Capítulo de Lisboa fueron muchos, aun entre los Padres graves, a visitar una monja, que había llamado poderosamente la atención por sus estigmas y guardaron como reliquias trozos de paño empapado en sangre que decían salió de sus llagas. Cuando más tarde de vuelta en Granada le preguntaron los religiosos si había visto a la estigmatizada, respondió: «Yo no la vi ni la quise ver, porque me quejara yo mucho de mi fe si entendiera había de crecer un punto con ver cosas semejantes...»[68]. Y añadió: «estimaba más quedar en fe de las llagas de Cristo que todas las cosas creadas, y que para esto no tenía necesidad de ver en nadie las llagas»[69].

Quería una esperanza en Dios «con la que el alma le esté siempre mirando, sin poner en otra cosa los ojos...», y estaba convencido de que un alma «tanto alcanza cuanto espera»[70].

El P. Juan Evangelista testifica que en los ocho o nueve años que convivió con el Santo, observó siempre «que vivía en ella, y que ésta le sustentaba». Y cuenta en particular que siendo el dicho Padre Juan Evangelista Procurador del convento de Granada y el Santo Prior de la Comunidad, un día faltó lo necesario y le pidió permiso para salir a procurárselo. El Santo le advirtió que confiara en Dios y nada les faltaría. Pasado un rato volvió el Procurador a la carga con el pretexto de

68 Cfr., declaración del P. Martín (Obras, IV, 377).

69 Declaración del P. Juan Evangelista (Obras, IV, 390 s.).

70 Aviso 119 (E. Cr., III, 29).

que era tarde y había enfermos que tenían necesidad. El Santo le mandó tornar a su celda y pedir allí a Dios lo necesario. El obedeció, mas de allí a poco por tercera vez volvió al Prior y le dijo: «Padre , esto es tentar a Dios, déme V.R. licencia e iré a hacer diligencia, que es muy tarde». Esta vez le fue concedido el permiso, pero añadió el Santo: «Vaya y verá cómo le confunde Dios en esa poca fe y esperanza que tiene». Y efectivamente, cuando se iba a poner en camino trajeron al convento lo que necesitaban. Esto mismo sucedió en otras ocasiones[71].

Apenas si es necesario hablar del amor, porque toda la doctrina del Santo es una enseñanza de lo que tiene que hacer el alma, para conseguir transformarse en Dios, que es amor. Todo depende del amor, porque al final seremos «examinados en el amor». Y su vida entera fue una vida de amor: unión íntima con sus familiares en el amor de Dios; olvido de sí mismo y entrega generosa al servicio de los enfermos; bondad paternal para con sus súbditos; incansable paciencia con los penitentes de todas clases; respeto para con las almas; deseo ardiente de liberarlas para Dios; discernimiento de espíritus, para enseñar a las almas los diversos caminos de Dios y, en consecuencia, la más delicada adaptación a los distintos espíritus. A los Novicios los sacaba al aire libre, y allí les dejaba conforme a la inspiración divina escogiesen un lugar para llorar, cantar, o rezar [72].

Ni siquiera para con sus enemigos tiene una palabra hiriente. El daño que le hacen lo considera como obra y voluntad divinas. De ello no debe ni hablarse. Todas estas diversas manifestaciones del amor al prójimo tienen su raíces el amor

71 Declaración del P. Juan Evangelista (Obras, IV, 390 s.).

72 P. Bruno, Vie d'amour, p. 218 ss.

73 Aviso 123; E. Cr., III, 30.

de Dios y del Crucificado. Como ya hemos visto repetidas veces, el amor consiste «en tener gran desnudez y padecer por el amado»[73], cosa que él practicó durante su vida, como lo hemos probado de muchas maneras y aparecerá más claro todavía en lo que nos queda por decir.

Nos queda tan sólo demostrar esta conformidad de su doctrina y su vida en un punto importante. El Santo ha insistido en sus escritos en que el alma no sólo debe renunciar a los saberes y gozos naturales, sino también a todos los fenómenos sobrenaturales, -visiones, revelaciones, consuelos y otras semejantes- para, trascendiendo lo comprensible, salir al encuentro de lo incomprensible por medio de la oscuridad de la fe. Los testimonios de las diversas épocas de su vida nos demuestran que San Juan de la Cruz fue colmado abundantemente de gracias extraordinarias, y, al mismo tiempo, nos dan a entender que con todas sus fuerzas trataba de rechazarlas. Cuando, viniendo a Segovia, caminaba por los claustros del convento y, a veces, aun durante una conversación, golpeaba disimuladamente con el puño en la pared, para defenderse del éxtasis y no perder el hilo de la conversación[74].

A la madre Ana de San Alberto le confió en cierta ocasión: «Yo. hija, traigo siempre mi alma dentro de la Santísima Trinidad y allí quiere mi Señor que yo la traiga». Pero recibe tan extremado consuelo, que su débil naturaleza no lo podrá aguantar y por ello no se atreve a abandonarse a un total recogimiento. Ya se dijo también cómo a veces se veía obligado a privarse durante varios días seguidos de la santa misa por miedo a que le aconteciese algo extraordinario". Reiteradamente se lamenta de la «débil naturaleza», demasiado débil

74 P. Bruno, Ibid., p 327.

75 P. Bruno, Ibid., 225 y declaración de la M. Ana de San Alberto; Obras, IV, 402.

para soportar el exceso de gracias, pero lo bastante fuerte para buscar y desear la cruz bajo cualquier forma que se presente. Y el Señor tampoco se las rehusó.

Más efectiva que la mortificación que procede de la propia elección, es la cruz que Dios impone a cada uno, así exterior como interior. Al igual que el camino del Salvador, fue también el de su fiel siervo, desde el principio hasta el fin, un verdadero Vía Crucis: apremiante pobreza y miseria en los primeros años de su infancia, vanos esfuerzos para ayudar a su madre en la dura lucha por la existencia, después un trabajo profesional que exigía de él el empleo de todas sus fuerzas corporales y espirituales y de su escuela de la Cruz. Vienen luego sus decepciones sobre el espíritu de la Orden, a la que le atrajo la llamada divina, las dudas y luchas interiores que precedieron, con toda probabilidad, a su decisión de pasar a la Cartuja, y tras el feliz comienzo de la Reforma en Duruelo, una cadena de pruebas y sufrimientos en la lucha por su ideal.

En la vida de Cristo fueron sin duda las horas más felices las que en la noche callada pasaba en diálogo solitario con el Padre. Pero eran también sólo un respiro tras la actividad, que le situaba en medio de la muchedumbre y le ofrecía día a día y hora a hora, como una bebida de hiel y vinagre, una mezcla de debilidad, vulgaridad y maldad por parte de los hombres. También San Juan de la Cruz conoció la felicidad de las horas calladas de la noche y los coloquios con Dios bajo el cielo raso. Siendo Rector del Colegio de Baeza adquirió una parcela de terreno junto al río. Allí pasaba días enteros en compañía de Juan de Santa Ana. La noche la pasaba solo en oración, pero a veces tomaba a su compañero, bajaba con él al río y conversaban de la belleza del cielo, de la luna y de las estrellas[76]. También

76 Obras, I, 105.

77 P. Bruno, Ibid., 325

en el tiempo que fue Prior de Segovia disfrutaba de un oasis parecido: una ermita en lo alto desde donde se dominaba un amplio panorama. Allí solía retirarse, siempre que los negocios se lo permitían [77].

Vivir solo y en silencio su vida de oración, fue siempre su anhelo desde los primeros años hasta su muerte. Pero la mayor parte de su vida estuvo sobrecargada con las obligaciones de los cargos que desempeñó. Y así como había seguido a Cristo en el amoroso cuidado de los enfermos (incluso con el carisma de curaciones prodigiosas), de la misma manera le imitó sacrificándose en el apostolado en pro de las almas. Mientras fue Rector de Baeza, los religiosos, siguiendo su ejemplo, atendían al confesionario durante todo el día. El estaba a disposición de todos. Un día le suplicó el portero, que era el Hermano Martín, que le procurara un confesor amable para un paciente ligero de cascos. Fue él mismo a confesarle y transformó tan completamente a aquel hombre mundano que luego acudía «día y noche» al convento para participar en los ejercicios espirituales[78]. Tenía una infinita paciencia para los escrupulosos, a quienes ningún otro quería atender.

El dolor más grande para su afectuoso corazón era ver cómo las almas eran conducidas por caminos errados y tiranizadas por directores ignorantes y autoritarios. El bondadoso Santo encuentra para ellos palabras tan duras y ásperas como el Salvador para los fariseos. En la Llama de Amor Viva interrumpe la descripción de las unciones del Espíritu, que sirven de preparación próxima para la unión, para dar paso a una larga digresión acerca de los directores espirituales: «Mas es tanta la mancilla y lástima que cae en mi corazón ver volver las almas atrás, no solamente no se dejando ungir de manera

78 Ibid., 228.

que pase la unción adelante, que no tengo de dejar de avisarlas aquí...». El Director espiritual «demás de ser sabio y discreto, es menester que sea experimentado, porque... si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinaría a examinar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá. De esta manera muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas... No sirven más que para principiantes, que no sabiendo ellos más que para éstos, y aun eso plega a Dios, no quieren dejar las almas pasar (aunque Dios las quiera llevar) a más de aquellos principios discursivos e imaginarios...»79.

«Así como en un rostro de extremada y delicada pintura tocase una tosca mano con bajos y toscos colores, sería el daño mayor y más notable y de más lástima que si borrasen muchos rostros de pintura común, porque aquella mano tan delicada que era el Espíritu Santo que aquella tosca mano deturbó ¿quién la acertará a asentar?... Cuántas veces está Dios ungiendo al alma contemplativa con alguna unción muy delgada de noticia amorosa, serena, pacífica, solitaria, muy ajena del sentido y de lo que se puede pensar...; y vendrá un maestro espiritual que no sabe sino martillar y macerar con las potencias como herrero, y dirá: Andad, dejaos de esos reparos, que es ociosidad y perder tiempo...»[80]. Y como estos directores no tienen la ciencia debida, no deberían tampoco entremeter su tosca mano en cosa que no entienden, no dejándola a quien la entiende; que no es cosa de pequeño peso y culpa hacer a un alma perder inestimables bienes y a veces dejarla muy bien estragada por su temerario consejo. «Y así el que temerariamente yerra... no pasará sin castigo, según fue el daño que hizo; porque los negocios de Dios con mucho tiento

79 Llama, canción 3, vers. 3, 4 (E. Cr., II, 444 s. -E. PACHO, 1291).

80 Ibid., 8 (E. Cr.. II, 450 s. -E. PACHO, 1305).

y muy a ojos abiertos se han de tratar, mayormente cosas de tanta importancia y en negocio tan subido como es el de estas almas, donde se aventura casi infinita ganancia en acertar, y casi infinita pérdida en errar»[81].

Del todo inexcusable es el director «que tratando un alma, jamás la deja salir de su poder allá por lo motivos e intentos varios que él se sabe», aunque precise una enseñanza más alta que la suya. «No cualquiera que sabe desbastar el madero sabe entallar la imagen, ni cualquiera que sabe entallarla sabe perfeccionarla y pulirla; y no cualquiera que sabe pulirla, sabrá poner la última mano y perfección... Pues veamos si tú, siendo no más que debastador, que es poner el alma en el desprecio del mundo y mortificación de sus pasiones y apetitos, o cuando mucho entallador, que será ponerle en santas meditaciones, y no sabes más ¿cómo llegarás esa alma hasta la última perfección..., que... consiste en la obra que Dios en ella ha de ir haciendo?... Porque ¿quién habrá como San Pablo, que tenga para hacerse todo a todos, para ganarlos a todos? (1Cr 9, 22). Y tú de tal manera tiranizas las almas, que... les quitas la libertad...»[82].

El mismo Santo que siendo Superior se ganaba los corazones por su bondad y espíritu de sacrificio y que, cuando tenía que reprender lo hacía paternalmente, con bondad y mansedumbre, decididamente se enfrentó con el Régimen brutal en la dirección de la Orden. Cuenta un testigo: «Díjome en cierta ocasión, que cuando viésemos en la Orden perdida la Urbanidad, parte de la Policía Cristiana y Monástica, y que en lugar suyo entrase la agresividad y ferocidad en los Superiores (que es propio vicio de bárbaros), la llorásemos por perdida»[83].

81 Ibid.. 11 (E. Cr.. II, 458 s. -E. PACHO, 1320 s.).

82 Ibid. 12 (E. Cr., 460 s. -E. PACHO, 1322 s.).

83 Dictamen 15 (E. Cr., III, 65),

Es la preocupación de las almas la que le hace decir tan ásperas palabras. Cristo ha comprado las almas con su Pasión y Muerte y cada una de ellas es para él y sus discípulos de infinito valor. El fin de la Reforma no es otro que procurar a las almas escogidas condiciones de vida que permitieran que la mano de Dios realizara en ellas su obra sin estorbo alguno. Conocemos ya qué sufrimientos aceptó alegremente San Juan de la Cruz cuando esta obra divina se vio amenazada desde fuera; mas es posible que sufriera más todavía al ver cómo dentro de la Reforma llegó a imponerse un espíritu que amenazaba la obra de Dios en las almas. El peligro vino de dos lados opuestos: el P. Gracián impulsaba a la obra exterior de las Misiones. No carecía ciertamente el Santo de sentido apostólico misional. Le dolia en el alma el que «nuestro verdadero Dios y Señor» fuera todavía desconocido en casi todo el mundo y conocido en una tan pequeña parte [84]. Mas no quería actividad alguna exterior a costa del recogimiento. Nicolás Doria defendía el extremo opuesto; quería soledad y rigor de penitencia, pero quería imponer este ideal con toda rigidez, y con ello contrariaba al espíritu de Santa Teresa y de sus compañeros de Reforma, y al mismo espíritu de Dios, que sopla donde quiere.

Santa Teresa había sufrido mucho por la falta de comprensión de confesores inexpertos; por ello en sus constituciones había dejado a salvo para sus hijas la libertad de trato con varones espirituales, en quienes pudiera confiarse. El P. Doria quiso quitarles esta libertad. Provincial desde 1585, con amplios poderes de Roma, introdujo una constitución centralista: un consejo general, que nombraba priores, predicador y confesores. Juan de la Cruz luchó por defender la herencia de la Santa, apoyado por las dos grandes hijas de Teresa, María

84 P. Bruno, Ibid., p. 300.

de San José y Ana de Jesús, y por el fiel amigo de la Reforma, Domingo Báñez. Y es que se trataba también de la vida interior de sus hijas. En Ávila, Beas, Caravaca, Granada y Segovia, bajo sus solícitos cuidados y su mano a un tiempo delicada y firme habían brotado tantas flores maravillosas como las que describe en su Cántico Espiritual. ¿No era normal que le pareciera que se malograba la obra de su vida, si ahora caía el granizo de la persecución sobre estos jardines del Paraíso?

En el Capítulo de Madrid se opuso con toda modestia al Provincial, fiel a su principio: «Si no osaren, decía, lo que conviene por flaqueza o pusilanimidad, o por miedo de no enojar al Superior... tengan la Orden por perdida». Por esto le quitaron todo cargo, y como consecuencia, toda posibilidad de ayudar exteriormente. Llegaron a intentar atacarle en su honor, para tomar pretexto de expulsarle de la Orden; mas él conservó perfectamente la paz de su espíritu. En esta ocasión demostró cuan sincera había sido la petición que hiciera de «padecer y ser despreciado» por el Señor, y que no eran palabras hueras cuando escribió que Cristo nunca había obrado tanto como en la Cruz[85]. Según el testimonio del P. Eliseo de los Mártires, cierto día al exponer las palabras de San Pablo: «Las señales de su apostolado las habéis visto en medio de vosotros: paciencia, señales, milagros y prodigios» (2Cr 12, 12), nota que el Santo coloca la paciencia antes que los milagros. «De modo que la paciencia es más cierta señal del varón apostólico que el resucitar muertos. En la cual nota certifico yo, haber sido el P. Fr. Juan de la Cruz varón apostólico, por haber sufrido con sin igual paciencia y tolerancia los trabajos

85 Subida, lib. II cap. 6 (E. Cr., I, 124. -E. PACHO, 273 s.).

86 f. Cr. III, 64, dictamen 13.

87 No se trata de la famosa compañera de Santa Teresa, sino de la fundadora del Carmelo de Segovia.

que se le ofrecieron, que fueron muy sensibles, y que a los cedros del Monte Líbano derribaran[86].

Las cartas que escribió desde el Capítulo de Madrid, después de que le quitaron todos los cargos, dan una idea clara del estado de su alma. A la Madre Ana de Jesús" le escribe a 6 de julio de 1591: «De no haber sucedido las cosas como ella deseaba, antes debe consolarse y dar muchas gracias a Dios; pues habiendo su Majestad ordenádolo así, es lo que a todos más nos conviene; sólo resta aplicar a ello la voluntad, para que así como es verdad nos lo parezca; porque las cosas que no dan gusto, por buenas y convenientes que sean, parecen malas y adversas; y esto vése bien que no lo es, ni para mí, ni para ninguno pues en cuanto a mí, es muy próspera, porque con la libertad y descargo de almas, puedo si quiero (mediante el divino favor) gozar de la paz, de la soledad y del fruto deleitable del olvido de sí y de todas las cosas. Y a los demás también..., pues así estarán libres de las faltas que habían de hacer a cuenta de mi miseria...» [88].

Al mismo tiempo se dirigió a María de la Encarnación, la Hija de la Madre Ana, que entonces estaba de Priora en Segovia. «De lo que a mí toca, hija, no le dé pena, que ninguna a mí me da. De lo que tengo muy grande es de que se eche la culpa a quien no la tiene; porque estas cosas no las hacen los hombres sino Dios, que sabe lo que nos conviene, y las ordena para nuestro bien. No piense otra cosa sino que todo lo ordena Dios. Y a donde no hay amor, ponga amor, y sacará amor»[89]. Quien de esta forma podía hablar, estaba transformado íntimamente en el Crucificado. Había llegado la hora en que debía, aun externamente, morir con la muerte de Cruz del amor. Ahora se cumplirán sus últimos deseos.

88 Carta 20 (E. Cr., III, 104 s. -E. PACHO, 1399 s.).

89 Carta 21, Ibid., 105 s. -E PACHO, 1400.

«Yo sólo deseo que la muerte me encuentre en un lugar apartado, lejos de todo trato con los hombres, sin hermanos de hábito a quienes dirigir; sin alegrías que me consuelen y atormentado de toda clase de penas y dolores. He querido que Dios me pruebe como a siervo, después de que El ha probado en el trabajo la tenacidad de mi carácter; he querido que me visite en la enfermedad, como me ha tentado en la salud y en la fuerza; he querido que me tentase con el oprobio, como lo ha hecho con el buen nombre que he tenido ante mis enemigos. Dígnate, Señor, coronar con el martirio la cabeza de tu indigno siervo»[90].

En el Capítulo de Madrid se le señaló como residencia el yermo de la Peñuela. Esto no suponía un castigo para él. En él podía encontrar la anhelada soledad. Con todo no se puede pensar que las discusiones y resoluciones de Madrid no le afectaran ni le hirieran en su interior. En su viaje de Madrid a la Peñuela llegó un día a las cuatro de la mañana al convento de Toledo, con su compañero el P. Elías de San Martín. Celebraron ambos la misa y se encerraron para hablarse y consolarse mutuamente. Sin tomar nada permanecieron hasta la noche, y al marchar declaró el Santo que iba muy consolado y que con la gracia que Dios aquel día le había otorgado, estaba pronto a padecer cualquiera cosa por El [91]. ¿No fue esta una noche de Getsemaní en la que le envió Dios un ángel para consolarle? Las duras penitencias de su vida, las persecuciones, la misma cárcel de Toledo y los malos tratos del Prior de

90 J. BROUWER, De Achtergrond der Spaansche mystick, Sutphen, 1935, p. 217.

91 P. Bruno, Vie d'amour, 243 s.

92 Obras, 1,113, (Preliminares).

Ubeda, en opinión del P. Silverio[92], no son más que sombras comparadas como la que tuvo que padecer a cuenta de la institución de la famosa consulta. Mirando desde el punto de vista humano, al dirigirse a la Peñuela, dejaba tras sí destrozada toda la obra de su vida, al igual que el Salvador cuando fue conducido maniatado del Monte de los Olivos a Jerusalén.

La soledad montañosa de la Peñuela fue tan sólo una pausa, un respiro antes de la subida del Calvario[93]. No le dejan vivir para sí mismo. Los religiosos se sienten felices de tener entre ellos al Padre de la Reforma. El Prior le suplica que tome la dirección espiritual de la comunidad. Asiste con ellos a la recreación, pero se nota que hasta entonces ha permanecido sumido en oración. Ya antes de apuntar al alba, se dirige a la huerta y allí se arrodilla junto a los sauces a orillas del riachuelo, hasta que el calor del sol le advierta que es hora de celebrar la santa misa. Después de celebrar se retira a su celda y allí consagra todo el tiempo a la oración, cuando se lo permiten las obligaciones de la vida común.

Algunas veces se va a la ermita y allí se queda como extasiado en Dios. Un testigo declara que durante este tiempo se ocupó también de la redacción de libros espirituales. (No sabemos a qué libros puede referirse, ya que sus grandes tratados los había terminado para entonces). Las peñas le resultaban grata compañía. Y solía decir: «entre piedras me hallo mejor que entre hombres» y tengo menos que confesar[94].

Las noticias que le llegaban de fuera eran propias para destruir la tranquilidad y el recogimiento. El P. Juan Evangelista le escribió contándole los atropellos que el P. Diego Evangelista se había permitido en los monasterios de las carmelitas de

93 Vid. P. Bruno, St. Jean 343 ss., y Obras, V., 112 ss. (Declaración del P. Francisco de San Hilarión).
94 P. Bruno, Ibid., 344.

Andalucía, para arrancar a las religiosas acusaciones contra el Santo. (Por aquel tiempo la hermana Agustina de San José, para evitar que cayera en manos del P. Diego, se vio precisada a quemar un gran fajo de cartas del Santo, que ella apreciaba «como las Epístolas de San Pablo», así como un cuaderno con apuntes de sus pláticas y conversaciones). El P. Nicolás Doria, ante las quejas que le llegaban por el modo de proceder del P. Diego, declaró que no le había dado ninguna encomienda para ello, pero no castigó al culpable. Era y continuaba siendo su fiel amigo. San Juan de la Cruz había reprendido ásperamente a este Padre, porque con motivo de la predicación pasaba meses enteros fuera del convento.

Ahora quería aprovechar la oportunidad para vengarse. Algunos meses después, muerto ya el Santo, declaró que muerto le hubiera quitado el hábito y expulsado de la Orden.

Temiendo esto uno de los hijos más fieles del Padre de la Reforma, el P. Juan de Santa Ana, le había avisado de ello y recibió del Santo la siguiente respuesta: «hijo, no te dé pena eso, porque el hábito no me lo pueden quitar sino por incorregible o inobediente, y yo estoy muy aparejado para enmendarme de todo lo que hubiese errado y para obedecer en cualquiera penitencia que me dieren».

«Al P. Juan Evangelista le escribía que estaba muy lejos de padecer con todas estas cosas, sino que le servían de enseñanza para el amor de Dios y de los prójimos...»[95]. En esta «santa soledad» gozó imperturbablemente de paz interior y cuando la fiebre le obligó a abandonarla, lo hizo «con intento de volverme luego aquí, que en esta santa soledad me hallo muy bien»[96].

95 P. Bruno, Ibid.. 347.

96 Carta a doña Ana de Peñalosa del 21 de septiembre de 1591; Obras, IV, 288 ss. -E. PACHO, 1404.

Así como no había escogido su residencia en la Peñuela, sino que se había dejado en manos de la santa obediencia, tampoco quiere ahora pedir un lugar determinado para curarse. Le dan a escoger entre Baeza y Ubeda. Baeza era el Colegio que él había fundado y en el que estaba el Prior, su fiel hijo el P. Ángel de la Presentación, que le esperaba con los brazos abiertos. En cambio, como Superior de Ubeda se encontraba el P. Francisco Crisóstomo, quien, por los mismos motivos que el P. Diego, se había convertido en su enemigo. Estando así las cosas la elección no era dudosa: escogió Ubeda. Como el convento era de fundación reciente y pobre y además era allí totalmente desconocido, esperaba «con más comodidad y merecimientos padecer los trabajos de la enfermedad»[97].

El día 22 de septiembre de 1591 montó en un machuelo que un amigo puso a su disposición y emprendió el último viaje de su vida. Fue un auténtico calvario. Desde hacía varios días no había podido comer cosa de provecho y apenas sí podía tenerse en la silla a causa de la debilidad. La pierna enferma le dolía como si se la cortaran; ella era la causa de su enfermedad. Primero se le había hinchado, y luego se le habían abierto cinco llagas purulentas que dieron al Santo ocasión de dirigir a Dios esta oración: «Muchas gracias os doy, señor mío Jesucristo, que las cinco llagas que Vuestra Majestad tuvo en pies, manos y costados, me las ha querido dar Vuestra Majestad en este solo pie; ¿dónde merecí yo tan grande merced?». Y, a pesar de ser los dolores tan grandes, no se quejaba, sino que lo llevaba todo con gran paciencia[98].

En estas condiciones tiene que cabalgar siete millas por senderos de montaña. Se ve obligado a avanzar lentamente.

97 Declaración del P. Pedro de San José (Obras, V, 99).

98 Declaración del P. Diego de la Concepción (Obras, IV, 355).

Habla de Dios con el Hermano que le acompaña. Cuando ya habían caminado tres leguas, le propone el compañero un alto a orillas del Guadalimar: «A la sombra de esta puente puede descansar un rato Vuestra Paternidad; la alegría de ver el agua le abrirá el apetito y podrá comer alguna cosa», le dijo el compañero. «A gusto descansaré -respondió el Santo-, porque lo necesito, pero en cuanto a comer de todas las cosas que Dios ha criado sólo comeré unos espárragos si los hubiera». El Hermano le ayudó a apearse y a sentarse en el suelo. Y luego apercibió de que sobre una piedra había un manojo de espárragos, atados con una cuerda, como para llevarlos al mercado. El Hermano pensó que se trataba de un milagro, pero el Santo no quería oír hablar de ello. Mandó buscar al propietario, y como nadie apareció, dejó un cuarto sobre la piedra como indemnización [99].

Al cabo de dos horas llegan a Ubeda. El Prior recibe al enfermo y le señala la celda más pequeña y pobre. El médico, licenciado Ambrosio de Villarreal, le examina las llagas. Diagnostica erisipela con focos purulentos. Se impone una dolorosa intervención. El cirujano quiere dar con el origen exacto del mal y abre la pierna, descubriendo los huesos desde el talón hasta la mitad de la pantorilla. Apretado por los terribles dolores pregunta el enfermo: «¿Qué ha hecho Vuestra Merced, señor Licenciado?». Contempla la herida y exclama:«Jesús, ¿eso ha hecho?». Más tarde dijo el médico al P. Juan Evangelista que el Santo había sufrido los dolores más grandes que se pueden sufrir, con inimitable paciencia. También delante de otras personas manifestó su admiración de que el enfermo sufriera con tanta tranquilidad y alegría, y afirmaba

99 Vid. P. Bruno, Ibid., 352 s. Declaración del P. Bartolomé de San Basilio (Obras, 394) y del P. Francisco de San Hilarión (Obras, V, 114).

que «fray Juan de la Cruz era gran santo, porque le parecía que tales dolores y tan continuos y con tanta paciencia no era posible padecerlos y sufrirlos sin quejarse, si no fuera muy santo y no tuviera mucho amor de Dios y ayuda del cielo» [100]. Esta misma impresión tenían todos los circunstantes.

Los religiosos consideraban como una gracia especial de Dios el tener tal ejemplo, en medio de ellos. Tan sólo el Prior permanecía despiadado. Cuando le visitaba era sólo para reprocharle el trato que le había dado cuando San Juan de la Cruz fue Vicario Provincial de Andalucía. No podía ver que los religiosos y los extraños rivalizasen en aliviar las torturas del paciente. (En este punto había resultado inútil la preocupación del Santo por escoger un lugar donde fuera desonocido: la santidad no puede ocultarse hasta tal punto que no encuentre admiradores).

Don Fernando Díaz de Ubeda le había oído un día, cuando la fundación de la Mancha, predicar el Evangelio, y desde entonces había depositado en él toda su confianza. Tan pronto como se enteró de la llegada del enfermo, le visitó y desde entonces venía a verlo todos los días, y hasta tres y cuatro veces diarias. Un día le encontró el Prior, cuando quería llevarse las vendas del Santo para lavarlas. Algunas piadosas mujeres se sentían felices de poder prestar ese servicio. Fueron recompensadas con un maravilloso perfume que manaba de los lienzos impregnados de pus.

El Prior prohibió a D. Fernando que se preocupara de ello, porque él mismo se cuidaría de este servicio. Se le oyó quejarse con frecuencia de los gastos que el cuidado del enfermo ocasionaba, y del empleo de medicinas. El P. Diego de la Concepción, Prior de la Peñuela, envió a Úbeda seis fanegas de

100 Declaración del P. Fernando de la Madre de Dios (Obras, V, 331).

trigo para la comunidad y seis gallinas para el enfermo. El P. Bernardo de la Virgen, su enfermero, pudo recoger diariamente pruebas de la hostilidad del Prior para con el Santo. Ordenó que nadie le visitara sin su permiso y, finalmente, prohibió al P. Bernardo que le cuidara, porque estimaba que le atendía demasiado.

El enfermero envió noticia de todo al Provincial de Andalucía, que lo era el anciano Antonio de Jesús, antiguo compañero del Santo en los Días de Duruelo [101]. Este se apresuró a ir a Úbeda para poner remedio, permaneciendo allí seis o siete días. Reprendió al Prior ásperamente y a los demás les ordenó que visitaran y asistieran al enfermo cuanto les fuera posible. El P. Bernardo fue repuesto en el oficio de enfermero con la orden de cuidarle con el mayor amor, y si el Prior le negaba lo necesario quedaba obligado a comunicárselo al Provincial y, mientras tanto, debía pedir prestado el dinero. En todas estas circunstancias no se oyó al Santo una sola queja de la enemistad del Prior y todo lo sobrellevó «con la paciencia de un Santo»[102].

El P. Antonio estuvo presente en la primera operación. Cuando quiso consolar al enfermo, se disculpó el Santo:

«Padre, perdóneme que no le puedo responder, que me estoy consumiendo de dolores». Y, sin embargo, no habían llegado a su más alto grado sus dolores corporales. Se le formaron nuevos abscesos en la espalda y en las caderas. Se excusaba el médico antes de una nueva intervención: «Nada importa, si es necesario», dijo este nuevo Job. Y le animaba a seguir adelante. Todos los dolores y sufrimientos los consideraba como gracias

101 El P. Antonio que un tiempo tan noblemente se ofreció el primero para la Reforma, tuvo la gran dicha de asistir a la muerte de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.

102 P. Bruno, Ibid.,353 ss.

divinas. En las cartas que escribió desde el lecho -no han llegado a nosotros, pero sabemos de ellas por el testimonio de los testigos-, habla de la alegría de sufrir por el Señor, los dolores corporales no le impedían sumergirse en la oración.

Algunas veces suplicó a su joven enfermero fray Lucas del Espíritu Santo, que le dejara solo, no para dormir, añade el que nos da la noticia, sino para engolfarse con mayor ardor en la contemplación de las cosas divinas.

Cuando el enfermero se dio cuenta de esto, no sólo se retiraba él, sino que a veces despachaba a las visitas. También el médico se mostraba comprensivo a este respecto: «Dejemos orar al Santo»; decía, «cuando vuelva en sí, le curaremos».

Este médico se transformó completamente al lado del enfermo. El Santo le envió un ejemplar de la Llama escrito de su propio puño y letra, en el que más tarde leía para consolarse[103]. Cada día se hacía más transparente el velo que ocultaba a su alma la gloria del cielo, y más esplendores lo atravesaban. El médico anuncia al enfermo su próxima muerte. Su respuesta es un grito de alegría Laetatus sum ¡n his quae dicta sunt mihi: in domum Domini ibimus (Ps 122, 1). Los religiosos le indican la conveniencia de administrarle el viático; pero él responde que ya les avisará cuando llegue la hora. Desde la víspera de la Concepción conocía el día y hora de su muerte. Lo descubrió al decir: «Loada sea la Señora, que quiere que salga de la vida en sábado». Y cuando llegó el día de su muerte, anunció: «Gloria a Dios que esta noche tengo de ir a decir Maitines al cielo».

Dos días antes de su muerte quemó en una candela todas sus cartas -una gran cantidad- porque decía que era pecado ser su amigo. La tarde del jueves recibió al santo Viático. A cuantos le pedían algo como recuerdo les remitía al Superior, porque él

103 P. Bruno, Ibid., 359.Z

era pobre y nada poseía. Hizo llamar al Prior, P. Francisco Crisóstomo, y le pidió perdón de todos sus pecados y le suplicó: «Padre nuestro, allí está el hábito de la Virgen que he traído en uso; yo soy pobre y no tengo con qué enterrarme. Por amor de Dios suplico a Vuestra Reverencia que me lo dé de limosna».

«El Prior le bendijo y abandonó la celda. Parece que en este instante no se había roto aún la resistencia interior de su alma. Pero, finalmente, como el ladrón arrepentido, cayó llorando a los pies del moribundo y le pidió perdón, porque su «pobre convento» no había podido ofrecerle más alivios durante su enfermedad. «Padre Prior, le contesta el enfermo, yo estoy contento y tengo más de lo que merezco... tenga confianza en nuestro Señor, que tiempo ha de venir en que esta casa tenga lo que hubiere menester».

El 13 de diciembre por la mañana preguntó qué día era y como le respondieron que viernes, varias veces durante el día se interesó por la hora: esperaba ir a cantar los Maitines al cielo. En este último día de su vida estuvo más silencioso y recogido que de ordinario. La mayor parte del tiempo permaneció con los ojos cerrados. Cuando los abría los fijaba amorosamente en un crucifijo de cobre. Hacia las tres suplicó que, antes de morir, le llevaran al P. Sebastián de San Hilario. Era éste un Padre joven a quien había dado el hábito en Baeza, y que entonces se encontraba enfermo con fiebre en una celda cercada a la de Santo. Fue conducido a la de San Juan de la Cruz y allí permaneció como una media hora.

El Santo tenía algo muy importante que comunicarle: «P. Sebastián, Su Reverencia será elegido Superior de la Orden. Escuche con atención lo que voy a decirle y comuníquelo a los Superiores advirtiéndoles que se lo he manifestado antes de morir». Se trataba de algo de particular interés para el desarrollo de la Provincia. A las cinco lanzó un grito de alegría exclamando: «Soy dichoso porque, sin merecerlo, estaré esta

noche en el cielo». Pidió la Extremaunción que recibió con gran devoción; y durante la misma respondió a las oraciones del sacerdote. Ante su súplica insistente le llevaron de nuevo el Santísimo para que lo adorara. «Dijo... muchas cosas de ternura y devoción y, despidiéndose, dijo: Ya, Señor, no os tengo de volver a ver con los ojos mortales».

El P. Antonio de Jesús y algunos otros de los más antiguos quisieron velarle, mas él no lo permitió. Los llamaría cuando llegase la hora. Cuando dieron las nueve dijo anhelante:

«Todavía tengo tres horas: incolatus meus prolongatus est» (Ps 119, 5). El P. Sebastián le oyó decir todavía que había obtenido tres gracias del señor: no morir siendo Superior; morir en un lugar donde era desconocido y después de haber sufrido mucho. Luego se quedó sumido en profunda meditación y tan quieto, que pensaron que estaba muerto. Mas volvió pronto en sí y besó los pies de su Cristo. A las diez oyó sonar las campanas de las monjas. Preguntó a qué tañían. Le respondieron que eran las religiosas que iban a catar los Maitines. «Y yo -respondió- por la misericordia de Dios iré a cantarlos con nuestra Señora, en el cielo». Alrededor de las once y media mandó llamar a los Padres. Acudieron unos 14 o 15 religiosos que se preparaban para Maitines, y fueron colgando sus lámparas en las paredes de la celda.

Preguntado qué tal se encontraba, se agarró a la soga que pendía del techo y que servía para facilitar los movimientos del enfermo, se incorporó y les dijo: «¿Quieren que digamos el salmo De profundis, que estoy muy valiente?». El Santo comenzó y los demás respondían. De esta forma se fue prosiguiendo. «Y estaba en este tiempo... con el rostro muy sereno, y hermoso y alegre», relata el P. Fernando de la Madre de Dios que era Superior. De esta forma rezaron «no sé cuántos salmos»; dice Francisco García. Eran los salmos penitenciales, que preceden a la recomendación del alma. Sobre si terminaron

estos salmos y en qué lugar interrumpió el Santo su oración, no están de acuerdo los testimonios. Se sintió cansado y volvió a echarse. Todavía manifestó un último deseo; que alguien le leyera algo del Cantar de los Cantares; el Prior se encargó de complacerle. «¡Qué piedras preciosas!» exclamó el moribundo[104]. Era la canción del amor que le había acompañado durante su vida.

Preguntó de nuevo por la hora. Había sonado medianoche. «A esa hora estaré delante de Dios para rezar Maitines». El P. Antonio le dice para consolarle: «Acuérdese de las obras que hicimos y trabajos que padecimos en los principios de la Religión». El Santo respondió: «¡Dios sabe lo que ha pasado!». Mas él no quiere apoyarse en sus méritos: «Padre nuestro, no es éste el momento para eso; por los méritos de Cristo nuestro Señor espero salvarme».

Los religiosos le piden la bendición y por orden del P. Provincial se la da. Les exhorta a que sean obedientes de verdad y religiosos perfectos.

Poco antes de media noche entrega su santo Cristo a uno de los circunstantes, probablemente a Francisco Díaz. Quería tener libres las manos para poner su cuerpo bien compuesto para la muerte. Pronto lo volvió a tomar y se despidió con tiernas palabras del Crucificado, como antes del Santísimo Sacramento.

Doce campanadas sonaron en la torre. El moribundo dijo: «Hermano Diego, dé la saña) para tañer a Maitines, que ya es la hora». Francisco García que era tañedor aquella semana salió. Juan oyó el tañido y dijo teniendo la cruz en sus manos: «in manus tuas. Domine, commendo spiritum meum». Una mirada de despedida, un último beso al Crucifijo, y se presentó ante el trono del Señor para cantar Maitines con los coros angélicos.

104 P. BRUNO, Vie d'amour, 264

No tiene esta muerte algo de semejanza con la libertad divina con que Cristo inclinó en la Cruz su cabeza? Y así como en aquel primer Viernes Santo portentos y milagros anunciaron que era verdaderamente Hijo de Dios el que había muerto en la Cruz, también en esta ocasión el cielo dio testimonio de que un siervo bueno y fiel había entrado en la gloria de su Señor.

Entre las nueve y diez de la noche, mientras la mayor parte de los religiosos, conforme al deseo del Santo, se habían retirado a descansar. Francisco García se acercó a la cabecera del lecho arrodillándose entre éste y la pared para rezar su rosario. Entonces le vino al pensamiento que tal vez tendría la dicha de ver algo de lo que el Santo contemplaba. Mientras los Padres recitaban los salmos, repentinamente vio un globo de luz entre el techo de la celda y los pies del lecho. Brillaba con tal resplandor, que oscurecía el de los catorce o quince candiles de los religiosos y los cirios del altar. Cuando el Santo expiró, el Hermano Diego lo tenía en sus brazos y vio una luz que envolvía el lecho. «Brillaba como el sol y la luna y las luces del altar y los dos cirios parecían como envueltos en una nube y que no alumbraban». Sólo entonces se percató el Hermano Diego de que el Santo se hallaba sin vida entre sus brazos. «Nuestro Padre se ha ido al cielo con esta luz», dijo a los circunstantes, y cuando, después, juntamente con el P. Francisco y el H. Mateo, componían el cadáver del Santo, se apercibieron de que de él salía un suave perfume[105].

105 Las noticias acerca de la muerte del Santo están tomadas de P. Bruno, Sí. Jean, p. 361 ss. Los entrecomillados están tomados de las declaraciones textuales de los testigos.

* El texto se interrumpe bruscamente, quizás a causa de la trágica irrupción de la Gestapo en la vida de la Autora. Sin duda, en el plan de la obra esta «tercera parte» debía completarse con una exposición que evidenciase la coherencia de lo vivido por fray Juan, con su magisterio espiritual. (Nota del traductor).

inicio

ÍNDICE